62e ANNÉE (7e Série) N° 22 29 MAI 1952

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Codirecteur

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

JURIDICTION DE FAVEUR ET DROIT PARTICULIER

Q. — De passage à Paris, au cours d'un récent voyage, et étant entré dans une église, j'ai été abordé par un prêtre, qui paraissait aussi étranger que moi à la capitale, et qui me demanda de l'entendre en confession. Je lui répondis que, appartenant à un diocèse de province et n'ayant aucune juridiction à Paris, je ne pouvais lui rendre ce service ; qu'il veuille bien, en conséquence, s'adresser à un prêtre muni de pouvoirs réguliers.

Il se récria aussitôt, me disant avec une assurance qui me dérouta, que « tout prêtre qui confesse un autre prêtre est, par là-même, muni de la juridiction et absout validement partout où il se trouve... »

C'était la première fois que j'entendais pareille affirmation, qui me surprit véritablement. Je ne savais que répondre et m'apprêtais à poser quelques questions pour obtenir des éclaircissements, lorsque la survenance d'un prêtre attaché à la paroisse me tira d'embarras.

Mais mon étonnement reste *entier* et je me demande s'il existe vraiment de nouvelles dispositions canoniques dont je serais ignorant... L'*Ami* voudrait-il m'éclairer ?

R. — Plusieurs questions nous ayant été posées sur ce point par des consultants appartenant à des régions fort distantes les unes des autres, nous n'hésitons pas à donner une réponse par la voie de la Revue, pensant qu'elle pourra rendre service à l'ensemble des lecteurs.

Tous les étonnements, difficultés ou confusions, nés ou soulevés à propos de ce problème semblent venir de ce qu'on a érigé en « norme générale » ce qui n'était qu'une concession ou faveur du « droit particulier ».

1° De *droit général* rien n'a été modifié, depuis la promulgation du Code, aux règles édictées par les canons 873-881 en ce qui concerne la nécessité de la juridiction (territoriale ou personnelle) pour l'absolution des péchés.

On sait, par ailleurs, que *seuls*, dans l'Eglise latine, les *cardinaux* (can. 239, § 1, n. 2) et les évêques, soit résidentiels soit titulaires (can. 349, § 1, n. 1) — donc aussi les vicaires apostoliques revêtus de la dignité épiscopale, cfr. can. 294, § 1, — ont, de par le Code, la faculté de « choisir » pour eux-mêmes et pour leurs « familiers » un confesseur, qui *obtient par là-même* la juridiction nécessaire (s'il ne l'a pas déjà), pour absoudre de tous les péchés et de toutes les censures, même « réservées » (à l'exception des censures très spécialement réservées au Saint-Siège et de celles qui frappent la révélation d'un secret du Saint-Office). Il s'ensuit que tout prêtre latin, même non encore approuvé, prié par un cardinal ou un évêque d'entendre sa confession ou celle d'un de ses familiers, en quelque lieu que ce soit, n'a pas à se poser de question au sujet de son manque de juridiction : celle-ci lui est accordée *ipso jure*, en vertu même de la demande qui lui est adressée. Mais le *droit général* ne va pas plus loin : il n'accorde pas à un « simple prêtre », quelle que soit la dignité ou la fonction dont il est revêtu (prélat, préfet apostolique, chanoine, etc.), semblable privilège. Pour que ce prêtre puisse être absous validement, le confesseur auquel il s'adresse devra être muni d'une juridiction soit ordinaire, soit déléguée, comme s'il s'agissait d'un fidèle ordinaire.

2° C'est alors que, dans certains diocèses (mais dans *certains* diocèses seulement) est intervenu le *droit particulier* (statuts diocésains, ordonnance épiscopale), visant à favoriser et à faciliter la confession des *prêtres* (parfois même des ministres inférieurs), soit de façon habituelle, soit dans les cas dits « urgents »[1]. A cet effet, des dispositions législatives ont été prises, — sur le plan *diocésain* — qui accordent à tous les prêtres se trouvant dans les limites du diocèse, la juridiction (déléguée) pour absoudre tout prêtre résidant ou de passage, qui demanderait à être entendu en confession.

Les formules sont variées. Nous en relevons quelques-unes à titre d'exemples :

« *Nous accordons à tous les prêtres réguliers ou séculiers, même s'ils sont étrangers, pourvu qu'ils soient approuvés pour la confession, le pouvoir d'absoudre les prêtres présents dans notre diocèse* »[2].

Dans certains diocèses, la même faveur est étendue aux « séminaristes ». Mais alors, il y aurait lieu de préciser exactement ce qu'il faut entendre par « séminaristes » ; les élèves du grand séminaire, cela va de soi encore que l'on puisse faire une distinction entre ceux qui sont clercs (tonsurés) et ceux qui ne le sont pas, entre les clercs « majeurs » et mineurs » ; mais le terme englobe-t-il aussi les élèves du séminaire de « philosophie » (s'il est distinct) et ceux du petit séminaire ? *Quid* des écoles dites « cléricales », qui

[1] Nous entendons par là les cas où le prêtre est dans la « nécessité urgente » (*urgente necessitate*) de célébrer le Saint-Sacrifice ou d'administrer d'autres sacrements, alors qu'il se trouverait en état de péché mortel (can. 807) ou sous le coup d'une censure lui interdisant ce ministère (cf. can. 2254, 2261, 2275, 2279).

[2] *Stat. synodaux* du diocèse de Saint-Claude (1950), art. 180. Mêmes pouvoirs accordés par une formule analogue dans le diocèse d'Alger, *Stat. syn.* (1950), art. 196.

préparent au petit séminaire ou en doublent les basses classes ? A défaut d'interprétation « authentique » donnée par l'Ordinaire du lieu, on aura recours à l'interprétation usuelle (can. 29), sans oublier que le Code (can. 1354) sous le titre de *Seminaria* englobe les grands et petits séminaires. Si un « doute de droit » subsistait, on pourrait, pour une cause juste, appliquer le canon 209 (suppléance de la juridiction) [3].

La plus grande *extension* (et aussi la plus grande précision) semble avoir été donnée — du moins à notre connaissance — par les *Statuts synodaux* de Lyon (1949), art. 323 :

« *Tout prêtre, même étranger au diocèse, qui jouit d'une juridiction régulière pour l'administration du Sacrement de Pénitence en quelque lieu et à quelque titre que ce soit, peut entendre les confessions des ecclésiastiques (soit clercs dans les ordres majeurs, élèves de nos grands et petits séminaires, ainsi que de nos écoles cléricales), dans toute l'étendue de notre diocèse.* »

Donnons encore, pour terminer, un exemple d'extension *réduite* de la dite faveur : « *Tout prêtre approuvé dans le diocèse peut entendre en confession tous les élèves du grand Séminaire et les ecclésiastiques* » [4]. Selon la signification obvie du texte, *seuls* les prêtres jouissant d'une juridiction pénitentielle *dans le diocèse* (même si cette juridiction était *limitée* à un lieu ou à une catégorie de personnes) pourront absoudre (mais dans *toute l'étendue* du diocèse) tous les « grands séminaristes » (clercs ou laïcs, portant la soutane ou non) et aussi les « ecclésiastiques » (ce terme pourrait comprendre même les prêtres *étrangers*, en vertu du principe : *ubi lex non distinguit, nec nos distinguere debemus*). Mais pour les « grands séminaristes », — *sauf* interprétation *extensive* donnée authentiquement par l'Ordinaire, — nous pensons que la faveur est limitée aux « élèves du Grand Séminaire » *diocésain* (c'est le sens obvie de la formule), et que les séminaristes étrangers (de passage dans le diocèse) ne pourront en être les bénéficiaires.

3° Ces quelques « exemples » (car nous ne pouvons tout citer) montrent suffisamment, par leur variété même, qu'il s'agit bien de lois *particulières* à chaque diocèse, et qu'il faut bien se garder de généralisations intempestives [5]. L'intention — fort louable — du législateur particulier est claire : favoriser le plus possible l'usage fréquent du sacrement de Pénitence aux ministres et futurs ministres de l'autel (dans l'esprit et selon le vœu du canon 125), et leur assurer le moyen de vivre constamment en « état de grâce », en vue des autres sacrements qu'ils sont appelés si souvent à recevoir ou à administrer.

Peut-être quelques-uns de nos lecteurs trouveront-ils que tout cela est bien compliqué, en raison de la variété même des dispositions prises par chaque Ordinaire pour son diocèse. La chose s'explique par le fait que ces faveurs n'ont été introduites que *progressivement* dans les diverses législations locales, au fur et à mesure que les besoins s'en faisaient sentir, et aussi en considération des avantages et des bienfaits constatés ailleurs. Nous ne nions pas qu'une certaine « unification » et aussi une certaine « publicité » de ces faveurs (pour les étrangers) soient très souhaitables. Et il ne nous semblerait pas impossible qu'une entente fût réalisée sur ce point, comme elle l'a été en ces derniers temps, en d'autres secteurs qui intéressent la vie de l'Eglise et le bien commun [6].

En attendant, ce qu'il faut *retenir*, c'est : *a*) que nombre de diocèses, même dans les éditions récentes de leurs *Statuts*, n'ont promulgué aucune disposition de faveur pour la confession des prêtres ou des séminaristes ; *b*) que, même là où ces faveurs existent, elles n'ont pas toutes la même extension. Donc, ne pas « généraliser ». La juridiction *ne se présume pas.*

4° Pour répondre de façon plus précise à la question posée par notre correspondant, nous dirons brièvement ceci :

a) Nous n'avons pas trouvé, dans les *Statuts synodaux* de Paris (éd. 1947), d'article accordant délégation de la juridiction pénitentielle en faveur des prêtres ou séminaristes.

b) Nous pensons, en conséquence, que l'ecclésiastique qui interpella notre correspondant, devait appartenir à l'un de ces diocèses où semblable faveur *existe ;* la connaissant, il en a (abusivement) tiré une norme *générale*..., qui n'existe pas...

c) Notre correspondant a donc agi prudemment en se refusant à entendre la confession de ce prêtre, attendu qu'il n'avait pas de pouvoirs à Paris.

d) On peut se demander (mais ceci n'est plus qu'une curiosité juridique) ce qu'aurait valu l'absolution donnée, dans le cas (non chimérique) où l'ecclésiastique-pénitent serait parvenu à convaincre son confrère du bien fondé de son affirmation ?... Cette absolution eût été sans aucun doute invalide, par défaut de juridiction, *sauf* dans le cas où la *suppléance* de l'Eglise (prévue au canon 209) eût pu jouer — non pas en raison de l'erreur du confesseur ou du pénitent — mais en vertu de l'*erreur commune* [7].

A. Bride.

[3] La formule suivante : « *Nous accordons... le pouvoir d'absoudre les ecclésiastiques, prêtres ou séminaristes, dans Notre diocèse* », — à s'en tenir à la *lettre* de la loi et à la signification *propre* des termes (can. 18), — restreint évidemment l'usage de la juridiction en faveur des *seuls* prêtres et séminaristes *tonsurés* (clercs), attendu que la qualification d'« ecclésiastiques » ne saurait s'appliquer qu'à eux. Cfr. *Stat. syn.* de Viviers (1950), art. 543).

[4] *Statuts synodaux* du diocèse de Grenoble (1922), art. 190.

[5] Ajoutons que dans les *Statuts diocésains* que nous avons sous les yeux (nous ne les avons pas *tous*) nous n'avons pas relevé de pouvoirs particuliers accordés, en faveur des prêtres (ou séminaristes), pour les *cas* (péchés ou censures) *réservés* dans le diocèse. Ces cas seront donc traités suivant les normes générales établies par le Code (can. 900, 2254, 2290, etc.). On sait, par ailleurs, que le canon 519 spécifie que s'il s'agit d'un religieux tout confesseur approuvé par l'Ordinaire *du lieu*, peut l'absoudre validement de tous les péchés et de toutes les censures réservées dans son Institut.

[6] Directoires concernant le communisme, la pastorale des Sacrements, etc...

[7] Ce n'est point le lieu ici d'en faire la théorie. Rappelons-en seulement les conditions : *a*) il faut qu'*au moins* un membre de la communauté se trompe effectivement ; *b*) il faut que l'ensemble de la communauté soit dans la *possibilité* de se tromper (erreur *virtuelle*, qui est reconnue aujourd'hui comme suffisante) ; *c*) enfin que les *circonstances* (temps, lieu) soient telles que la

THOMISME ET MOLINISME

Q. — Un de nos lecteurs nous écrit : « J'ai été toujours thomiste ; mais je commence à hésiter, en comparant les textes du P. Garrigou-Lagrange dans *La Prédestination des Saints et la grâce* avec les idées des théologiens molinistes. Il me semble que le théologien dominicain a la réfutation facile, parce qu'il prête à ses adversaires des idées qu'ils n'ont pas. » Suivent des textes que nous allons rapporter.

R. — Faut-il avouer, tout d'abord, que nous sommes quelque peu gêné pour répondre à notre distingué consultant. On connaît nos sentiments profondément thomistes et qui peuvent ne différer de ceux du R. P. Garrigou-Lagrange que sur des points de détail. Et d'autre part, nous avons trop le respect de l'opinion adverse pour laisser croire que nos explications pourraient être interprétées comme une critique à son égard. C'est donc dans un climat très irénique que nous voulons répondre aux questions posées.

1. — P. 48 : « Seuls les théologiens qui admettent l'efficacité intrinsèque des décrets divins et de la grâce reconnaissent la valeur absolue et universelle du principe de prédilection formulé par S. Thomas, I^a, q. 20, a. 3 : « Comme l'amour de Dieu est source de tout bien, nul ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'était plus aimé par Dieu... » Ce principe de prédilection suppose que les décrets divins relatifs à nos actes salutaires futurs sont intrinsèquement et infailliblement efficaces. Si, en effet, ils ne le sont pas, il peut arriver que, de deux hommes *également aimés* et également aidés par Dieu dans les mêmes circonstances, l'un soit fidèle à la grâce et l'autre pas. Ainsi, *sans avoir été plus aimé* et plus aidé par Dieu, l'un deviendrait *meilleur* que l'autre, par un acte facile ou difficile, initial ou final. C'est ce que, contrairement à S. Thomas, a soutenu Molina, qui réduit ainsi le principe de prédilection au choix des circonstances favorables dans lesquelles Dieu place ceux qu'il a prévus par sa science moyenne devoir bien user de la grâce en ces circonstances mêmes. »

Mais non ! rétorque notre correspondant : « Il est évident que celui que Dieu place dans des circonstances plus favorables est plus aimé de Dieu ». — L'argument du P. G.-L. ne contredit pas à cette remarque. Les circonstances *plus favorables* sont elles-mêmes une marque d'une plus grande prédilection de Dieu. Thomistes et Molinistes seront d'accord sur ce point. Mais le P. G.-L. émet l'hypothèse de deux hommes placés dans des circonstances *également* favorables et *également aidés* de Dieu. L'un est fidèle, l'autre ne l'est pas. La fidélité du premier vient-elle des circonstances favorables ? Et comment expliquer l'infidélité du second *dans les mêmes circonstances ?* Il faudra logiquement conclure que la raison dernière de la prédilection divine en faveur du fidèle n'est pas uniquement le choix des circonstances, mais bien : — ou la solution thomiste qui explique la prédilection divine par le décret et la grâce intrinsèquement efficace déterminant l'homme fidèle dans le sens du bien ; — ou la solution congruiste (Suarez, d'Alès) montrant cette prédilection dans le choix de circonstances, tellement propres à solliciter et à emporter le consentement de la volonté que celle-ci sera portée infailliblement au bien [1].

Mais *dans l'hypothèse soulevée par G.-L.*, on devra reconnaître que le choix divin n'est pour rien dans la détermination ultime de volonté, mais que cette détermination relève uniquement de la liberté. Conclusion que Suarez lui-même rejette avec véhémence [2].

2. — Mais voici une remarque du P. G.-L. qui atteint aussi bien le molinisme pur que le congruisme. Notre correspondant la relève à la p. 151 :

La théorie de la science moyenne, clef de voûte du molinisme... consiste à dire : *Avant tout décret libre de sa volonté* Dieu prévoit ce que tel homme *choisirait* librement, s'il était placé dans telles circonstances et sollicité par telle grâce. *Il n'est pas au pouvoir de Dieu* de prévoir par la science moyenne autre chose ; mais la prévision divine serait autre, si le choix de la liberté créée était différent ; cette prévision divine *dépend* du choix que l'homme placé en ces circonstances ferait.

« Mais non ! nous écrit-on. Il y a ici confusion entre la science de simple intelligence, nécessaire, et la science de vision, libre ». — Nous avouons ne pas très bien comprendre cette opposition entre science nécessaire et science libre, à moins que le consultant n'ait voulu écrire que la science de vision a pour objet les actes libres eux-mêmes. Mais précisément, il faut expliquer comment Dieu connaît non ce que l'homme *pourrait* choisir librement, mais encore ce qu'il *choisirait* d'une façon déterminée et précise en telles circonstances données. D'où vient cette connaissance déterminée et précise en Dieu ? C'est la question à laquelle molinistes et congruistes se reconnaissent incapables de répondre d'une façon satisfaisante. « Enorme difficulté, écrit Billot, ou plutôt énigme insoluble ! Quand on en vient à l'explication, rien ne peut se dire de mieux que la parole de l'Apôtre : O profondeur inépuisable de la sagesse et de la science de Dieu ! » (*De Deo*, 1902, p. 203). Qu'on se rappelle en quels termes se pose le problème *Science de simple intelligence :* Dieu voit ce que l'homme *pourrait faire :* simple possible ; *science moyenne des molinistes :* Dieu voit ce que l'homme *ferait* (nous passons de la simple possibilité à une détermination précise) ; *science de vision :* Dieu voit ce que l'homme *fera*. D'où vient la détermination du futurible (ce que l'homme ferait dans telle ou telle circonstance) ? Tel est le problème, répétons-le, logiquement insoluble si l'on en cherche

communauté puisse être induite en erreur.

In casu, l'absolution eût été *valide*, si la confession avait eu lieu soit dans un confessional de l'église, soit dans un lieu où les fidèles ont l'habitude de se confesser, mais non dans une chambre ou un local non accessible à l'ensemble des fidèles. La *licéité* (pour *user* de l'erreur commune) eût requis une cause *juste*, c'est-à-dire proportionnellement grave.

[1] Sans doute, le congruisme n'est pas à confondre avec le molinisme pur. Mais c'est parce qu'il est attaché à la science moyenne que le P. G.-L. en parle sévèrement (p. 182) en un texte que notre correspondant relève avec amertume. Voici ce texte, sur lequel nous ne reviendrons pas, puisque ce n'est pas le congruisme comme tel qui y est incriminé, mais la science moyenne : « Sans doute ce congruisme dit bien que la grâce congrue est au point de vue moral un plus grand bienfait que l'autre, mais il n'en reste pas moins qu'elle n'est efficace de fait que par le consentement humain qui la suit, selon les prévisions de la science moyenne. *Et alors* reparaissent ici toutes les difficultés de la science moyenne elle-même qui paraît mettre *une dépendance* dans la prescience divine à l'égard du créé... ». Sur cette dépendance, voir plus loin : déterminant ou déterminé.

[2] Voir notre article *Science de Dieu*, dans le *D.T.C.*, XIV, col. 1616.

la solution en dehors d'un décret divin. Qu'on entende Bossuet sur ce point :

Quand on présuppose que Dieu voit ce que fera l'homme, s'il le prend en un temps et en un état plutôt qu'en l'autre : ou on veut qu'il le voie dans son décret et parce qu'il l'a ainsi ordonné ; ou on veut qu'il le voie dans l'objet même comme considéré hors de Dieu et indépendamment de son décret. Si on admet ce dernier, on suppose des choses futures sous certaines conditions avant que Dieu les ait ordonnées ; et on suppose encore qu'il les voit hors de ses conseils éternels, ce que nous avons montré impossible. Que si on dit qu'elles sont futures sous telles conditions parce que Dieu les a ordonnées sous ces mêmes conditions, on laisse la difficulté en son entier ; et il reste toujours à examiner comment ce que Dieu ordonne peut demeurer libre. Joint que ces manières de connaître sous condition ne peuvent être attribuées à Dieu, par ce genre de figures qui lui attribuent improprement ce qui ne convient qu'à l'homme ; et que toute science précise réduit en propositions absolues toutes les propositions conditionnées (*Traité du libre arbitre*, c. VI).

D'excellents théologiens de la Compagnie de Jésus ont bien vu, eux aussi, le défaut de la science moyenne. Le P. Goupil l'avoue franchement. Il voit un anthropomorphisme inadmissible « à imaginer Dieu, qui, avant d'arrêter ses décisions, semble essayer sur des volontés non existantes ce que seraient leurs déterminations, et attend leur choix pour fixer le sien ! » (*Dieu*, t. I, p. 63). Billot, par un procédé détourné, rapproche la science moyenne de la science de vision : « De ce que nous posons que les futuribles sont connus de Dieu avant tout décret actuel de sa volonté, *nous n'excluons pas les décrets hypothétiques qu'aurait Dieu* de mouvoir la volonté créée et de lui donner tout ce qui, de sa part, est requis » (*De Deo*, p. 209).

3. — En un mot, ou Dieu *détermine*, ou il est *déterminé*. C'est le dilemme dans lequel les thomistes enferment leurs adversaires :

On prévoit, dit G.-L. (p. 163) que les principales objections des thomistes porteront sur ce point et que toute la controverse reviendra au dilemme : Dieu est *déterminant* ou *déterminé*, pas de milieu : la prescience divine, unie à la volonté divine, est *cause* de nos déterminations libres, ou *passive* à leur égard ; Dieu est *auteur* ou seulement *spectateur* de ce qui commence à *discerner* le juste de l'impie. En d'autres termes, quel est le sens de la parole de S. Paul : *Quis enim te discernit ? Quid autem habes quod non accepisti ?*

Notre correspondant n'accepte pas ce dilemme. C'est, dit-il, « une fausse imputation ». Nous n'ignorons pas que d'excellents auteurs s'efforcent d'y échapper ; et le P. d'Alès, dans *Providence et libre arbitre* a dit tout ce qu'on pouvait dire de plus fort en faveur de la science moyenne [3]. Voir *Ami*, 1928, p. 271. **Mais précisément — et nous en faisions la remarque dans l'*Ami* — le P. d'Alès, sous** une forme adoucie, mais assez précise pour que les théologiens avertis ne s'y trompent pas, revendiquait nettement *en Dieu* la priorité pour un décret déterminant. Peu à peu, en effet, la controverse avait glissé vers la « prédétermination physique *ad unum* » reçue dans la volonté. Et le P. d'Alès écrivait :

Sa coopération (de Dieu) physique à cette détermination (de la volonté) n'aura pas le caractère d'une détermination, dont la raison n'apparaît pas, mais celui *d'une évocation à l'ordre des réalités*. Le choix est *éternel* en Dieu ; il est *actuel* dans la créature. En y versant l'être, Dieu *réalise*, il ne *détermine* pas. On entend bien que toutes les œuvres divines, *y compris les actes libres de la créature*, ses mérites et ses défaillances mêmes, demeurent suspendues à un décret éternel... Mais, à vouloir parler formellement, on distingue, avec le cardinal Zigliara, ces trois termes : *intellectus divinus concipiens, voluntas determinans, potentia exsequens*. La conception de l'intelligence divine et la détermination de la volonté sont des actes immanents en Dieu et appartiennent à l'éternité. L'exécution par la puissance divine est une œuvre extérieure, dont le terme appartient au temps. La différence importe : on ne raisonne pas sur le troisième terme comme sur les deux premiers et on ne se hâtera pas de lui appliquer les prédicats qui conviennent à eux seuls (p. 316).

Cette remarque, disions-nous alors, est capitale : la science moyenne laissée pour ce qu'elle vaut, les décrets prédéterminants divins étant sauvegardés *dans l'ordre causal et éternel*, il reste que la motion divine reçue en la volonté libre est quelque chose de créé et ne peut plus, en conséquence, participer de la transcendance de l'être et des opérations de Dieu. C'est ce que déclare expressément S. Thomas dans le texte bien connu du *Perihermeneias :*

La volonté divine doit être conçue comme existant en dehors de l'ordre des réalités créées, comme la cause souveraine pénétrant tout l'être et toutes ses différences. Or les différences de l'être sont le possible et le nécessaire ; et donc, de la volonté divine dérive la nécessité et la contingence dans les choses, et la distinction de l'une et de l'autre en raison de l'influence des causes immédiates. Aux effets que Dieu a voulus nécessaires,

[3] Le livre *Providence et libre arbitre* a été recensé dans l'*Ami*, 1928, p. 277. Nous y avons rappelé également tout le développement de la controverse entre le P. d'Alès et le P. Garrigou-Lagrange. Le point de départ de la controverse a été, en 1917 (*Recherches de Science religieuse*) un article (reproduit au ch. I de *Providence et Libre arbitre*) *Science divine et décrets divins* visant certaines affirmations du P. G.-L. dans son ouvrage *Dieu*. A l'art. des *Recherches*, G.-L. riposta, dans la même revue qui accueillit fraternellement cette réponse, par une étude intitulée : *Une nouvelle mise en valeur de la science moyenne*, étude à laquelle le P. d'Alès répliqua immédiatement par un long article *Autour de Molina* (ch. 2 de *Providence et libre arbitre*). Une longue note sur la *prédétermination physique* (d'Alès) dans l'art. *Providence* (*Dict. apol. de la foi cath.*) ralluma en 1924 la querelle. La *Revue thomiste* inséra et l'attaque du dominicain et la riposte du jésuite. Cette riposte, *Prédéterminisme physique* forme le ch. 3 de *Providence et libre arbitre*. En 1926, G.-L. précise la pensée de S. Thomas sur la *Prédétermination non nécessitante* (*Revue de Philosophie*) ; de là, pour d'Alès la nécessité de publier une « Note sur le sens du mot *determinare* chez S. Thomas » (ch. 4 de *Prov. et libre arbitre*), note accueillie dans la *Revue de philosophie* qui accueillit aussi la réplique du P. G.-L. La même revue (1926, nov.) publia un article du P. d'Alès, *Détermination et motion* ; réplique du P G.-L., *Détermination et motion intrinsèquement efficace*. Détermination et motion forme le ch. 5 de *Prov. et Libre arbitre*. En 1927, le P. d'A. intervient de nouveau (*Revue de philosophie*), *Questions de mots et questions de principes* et G.-L. réplique (même revue, 1927, mai), par *Dieu déterminant ou déterminé, pas de milieu*. Entre temps, le P. Synave, O. P., avait publié dans la *Revue thomiste* (1927) : *Prédétermination non nécessitante*.

Notre consultant a là l'indication des pièces du procès. Il y ajoutera les articles *Providence*, *Prédestination*, *Prémotion* du P. G.-L. dans le *D.T.C.* ; s'il le veut, il peut consulter également notre article *Science de Dieu* et *Suffisante* (Grâce) et, pour la contre-partie, dans le même Dictionnaire, les articles *Concours divin* et *Molinisme* (art. historique), lui fourniront des indications précieuses. L'*Ami* dans ses recensions a voulu juger aussi objectivement que possible les thèses en présence.

il a disposé des causes nécessaires ; aux effets qu'il a voulus contingents, il a disposé des causes agissant d'une façon contingente, c'est-à-dire pouvant faire défaut. Et c'est en raison de leur rapport aux causes secondes prochaines que les effets sont dits ou nécessaires ou contingents, quoique dépendant tous au même titre de la volonté divine, en tant qu'ils dépendent tous de la cause première, transcendante par rapport à tout ordre de contingence ou de nécessité. *Et cela ne saurait être dit de la volonté humaine, ni de toute autre cause, parce que toute autre cause tombe déjà sous un ordre de contingence ou de nécessité* (L. I, lect. 14).

En conséquence, voici comment, en 1928 (p. 775), dans un article qui a reçu l'approbation d'un bon théologien thomiste, le P. Deman, O. P. [4], nous pensions pouvoir concilier les deux aspects du problème. Puisse notre essai de conciliation apaiser les troubles de notre consultant et l'inciter à garder sa foi thomiste !

« Les thomistes partent du principe incontestable que l'acte essentiel du libre arbitre, l'acte libre, doit se ramener, sous sa formalité même d'acte libre, à la causalité divine. Autrement, il faudrait soustraire à cette causalité ce qu'il y a de plus excellent dans l'homme, ce dont dépend toute sa vie morale. Et, pour sauvegarder les droits de la causalité première, il faut lui rapporter *toute* la détermination libre de la volonté. C'est en ce sens que le décret de la volonté divine, fixant de toute éternité cette libre détermination, est dit *pré*déterminant. Toutefois, en raison même de la transcendance divine et de la notion même d'éternité, la particule *pré* indique ici une priorité non dans l'ordre de la durée, mais dans l'ordre logique. N'imaginons donc pas en Dieu une détermination préalable, antérieure à la détermination libre de la volonté ; la prédétermination du décret divin inclut formellement la détermination de la volonté et ne saurait être conçue, comme disent les théologiens, *in sensu diviso* de cette détermination libre. Ajoutons que l'expression *physique* appliquée à la motion divine reçue en la volonté, indique simplement que cette motion confère à la volonté, *par mode de causalité efficiente et non finale*, de se déterminer conformément au décret divin. Le terme physique s'oppose à moral.

La difficulté réside dans la conciliation de ces deux affirmations : Dieu prédétermine l'acte de notre volonté; notre volonté n'est pas nécessairement déterminée.

Cette difficulté ne saurait être adéquatement résolue par la seule considération de la motion divine créée, reçue dans la volonté libre. D'après S. Thomas lui-même, cette motion est requise : 1° pour faire passer la volonté de la puissance à l'acte et, sous ce rapport, elle *applique* la volonté libre à son acte ; 2° pour conférer la puissance instrumentale nécessaire à la volonté pour atteindre l'effet propre de la causalité divine, c'est-à-dire pour produire toute la perfection entitative de son acte et, sous cet aspect, la motion divine est une vertu instrumentale transitive. Mais ce n'est pas précisément la motion divine qui tire la volonté de son indifférence et la détermine à son acte ; cette détermination est bien plutôt le fait du dernier jugement pratique de l'intelligence, lequel, entre tous les moyens aptes à donner à la volonté son bien, en propose un de préférence à d'autres (I^a-II^{ae}, q. 9, a. 1). Le vrai rôle de la motion divine est de donner à l'acte de la volonté tout ce qu'il possède d'être, de réalité, de perfection ; mais cette motion n'introduit pas dans la volonté une détermination qui demeure totalement au pouvoir de celle-ci... Elle aide simplement la volonté à réaliser cette détermination, dans toute sa perfection d'acte libre, conformément à l'exemplaire qui s'en trouve, de toute éternité, prédéfini dans le décret de la volonté divine. En bref, de la motion créée, reçue dans la volonté, ne dépend pas la détermination de la volonté ; si cette motion est appelée, par les thomistes récents, *prédéterminante*, c'est uniquement en raison du décret divin qu'elle exécute et réalise. Par elle-même, la motion créée participe de la contingence de la volonté libre en laquelle elle est reçue. En Dieu, et en Dieu seul, se trouve toute la raison de possibilité, de contingence, de liberté, de nécessité, ou, plus exactement, cette raison dernière se trouve dans le décret divin, *que sa transcendance même place au-dessus de toutes les contingences et de toutes les nécessités créées qu'il contient éminemment.*

Dans le texte cité plus haut, le P. d'Alès emploie des formules qu'on pourrait facilement rapprocher de cette conception. Tout comme nous, il s'appuie sur le *Perihermeneias* pour distinguer les deux aspects du problème, l'aspect divin et incréé, l'aspect humain et créé ; le premier montrant la volonté divine *faisant* notre liberté ; le second rappelant que cette volonté transcendante ne cause aucune prédétermination dans la volonté humaine. C'est ainsi que le P. G.-L., de son côté, rappelle opportunément (*D. T. C.*, art. *Prémotion*, t. XIII), qu'il faut « écarter les imaginations qui représentent la prémotion physique comme une entité qui, à la manière d'une petite manivelle mise par Dieu dans notre volonté, précèderait *dans le temps* notre acte volontaire... Il n'y a ici qu'une priorité de causalité, comme lorsqu'il s'agit du décret éternel dont la motion divine assure l'exécution » (col. 41). Pareillement, si la motion est dite prédéterminante, « il s'agit d'une prédétermination, non pas formelle, mais *causale* »... C'est une « prédétermination par rapport au *décret prédéterminant* de la volonté divine » (col. 44).

Nous avons montré jadis que Billot était bien près du thomisme intégral dans cette épineuse question, et le P. Garrigou-Lagrange a bien voulu le reconnaître et reproduire en appendice dans *la Prédestination des Saints* (p. 394-401) les explications données dans l'*Ami*, 1935, p. 392-394. Le P. d'Alès est, évidemment moins près du thomisme que son confrère Billot ; néanmoins, après les précisions apportées ci-dessus, nous estimons qu'il est « plus près du P. G.-L. qu'on ne pourrait le penser ». (*Ami*, 1928, p. 278). Sans doute, l'opinion jésuite d'une « science moyenne » en Dieu paraît s'imposer, comme un dogme de famille, aux théologiens de la Compagnie. Mais la science moyenne, telle que la conçoivent Molina et Suarez, est-elle bien nécessaire pour sauvegarder la liberté humaine [5] ? Elle nous semble bien une excroissance

[4] Dans l'art. *Péché*, *D.T.C.*, XII, col. 205.

[5] On pourrait peut-être même dire que la science moyenne *détruit* la liberté. C'est ce que, dans l'article *Science de Dieu* (*D.T.C.*, XV, col. 1615), nous n'avons pas hésité à proposer comme argument contre la thèse moliniste : « *Loin de sauver la liberté, la science moyenne*, telle que la conçoivent Molina et ses disciples, la *détruit*. Elle prévoit un acte libre qui serait dans telles circonstances déterminées. Mais un tel acte est déjà lui-même déterminé, autrement il serait un simple possible. S'il est déterminé dans son objective vérité ou dans l'essence divine, nous nous retrouvons en face de la même difficulté que dans le thomisme, qu'on accuse de détruire la liberté humaine, avec cette différence que, dans la science moyenne, la détermination du futurible est indépendante de la volonté divine et par conséquent s'impose d'une façon extérieure et rigide à l'événement futur, tandis que la transcendance de la volonté divine, telle que la reconnaît le thomisme, laisse entrevoir la possibilité d'ex-

d'imagination et notre consultant aurait, croyons-nous, bien tort d'y trouver une pierre d'achoppement pour ses convictions thomistes.

A. MICHEL.

LITURGIE

Q. — Le lundi des Quarante-Heures, devait avoir lieu à l'église principale l'enterrement d'un bon chrétien. Le Saint-Sacrement étant exposé, il n'y eut ni messe, ni office, ni chant. Le cercueil entra à peine à l'église et les prières furent simplement lues. La famille qui est chrétienne comprend cela ; mais il n'en est pas de même de l'entourage qui se scandalise de cette rigidité des règles liturgiques.

Sur la même paroisse se trouve une église (chapelle de secours) dans laquelle ont lieu les cérémonies des messes basses du dimanche, mais où sont interdits les baptêmes, mariages et enterrements en temps ordinaire. Aurait-on pu déroger à la règle et — en raison des Quarante-Heures à l'église principale — permettre les funérailles à la chapelle de secours ?

R. — 1° Toute messe de *Requiem* (même corps présent) est interdite dans les églises où le Saint-Sacrement est exposé solennellement (cf. *Addit.*, Tit. III, n° 12), sauf celles de la Commémoraison de tous les fidèles défunts si, ce jour-là, a lieu l'exposition des Quarante-Heures (on prendra alors la couleur *violette : ibid.*, Tit. X, n° 1).

2° « Quand le Saint-Sacrement est exposé *pour les Quarante-Heures*, on ne peut pas porter le défunt à l'église, et les funérailles ne peuvent pas y avoir lieu. Cependant, s'il est impossible de *différer* la sépulture, la cérémonie à l'église doit se faire sans solennité, sans chant, sans Office, sans Messe, et autant que possible, dans une chapelle latérale à l'écart ; mais jamais au chœur où est exposé le Saint-Sacrement ». Nous venons de citer Stercky, *Manuel de liturgie*, t. II, n° 170, 6. Il s'appuie d'ailleurs sur le décret 3357 de la S. C. des Rites et sur de bons auteurs, tels Gardellini, Cavalieri, de Herdt. Le § 17 de l'Instruction Clémentine (livre liturgique officiel) ne dit-il pas : « Non si celebrino messe di requie nel tempo che durerà l'orazione delle Quarant'ore » ? Et Stercky continue : « Aux expositions *moins solennelles*, on peut renfermer le Saint-Sacrement, afin de pouvoir faire les funérailles comme à l'ordinaire ».

Toute cérémonie funèbre est incompatible avec la présence du Saint-Sacrement exposé dans l'église.

3° Il importe de remarquer qu'il s'agit ici des *Quarante-Heures proprement dites*, c'est-à-dire célébrées dans la forme clémentine, avec exposition du Saint-Sacrement pendant quarante heures consécutives. Cette célébration n'est, en principe, obligatoire qu'à Rome. Ce que nous avons l'habitude d'appeler « Quarante-Heures » n'est qu'une exposition *ad instar*, laquelle a lieu principalement le dimanche de la Quinquagésime et les deux jours suivants, avec interruption pendant la nuit. Bien sûr, quand le Saint-Sacrement est exposé, toute cérémonie funèbre est interdite, comme il est dit plus haut. Mais dans le cas d'une exposition *ad instar Quadraginta Horarum*, rien ne s'oppose à ce que la cérémonie ait lieu, avec toute la solennité ordinaire, *avant* l'exposition. On pourrait aussi rentrer le Saint-Sacrement (avec les cérémonies prescrites : chant ou récitation du *Tantum ergo*, du verset et de l'oraison du Saint-Sacrement et de la bénédiction) pour permettre la messe des funérailles (étant supposé que la solennité du jour ne s'y oppose pas), et réexposer le Saint-Sacrement après le départ du convoi funèbre. A fortiori, la même pratique peut être suivie lors de l'adoration perpétuelle ou de toute autre exposition moins solennelle.

4° Il y a, dites-vous, sur le territoire de la paroisse, une église où, en principe, sont interdits les enterrements. Dans le cas présent, il nous semble que, si l'on ne voulait pas interrompre l'exposition à l'église principale, on avait une raison suffisante pour déroger à la règle et célébrer dans cette église les funérailles de ce chrétien, d'autant plus que l'Ordinaire pouvait être facilement consulté.

5° Pour conclure, nous dirons qu'on s'est peut-être montré trop rigoriste en refusant toute solennité à l'occasion de cet enterrement : il suffisait, pour être en règle, d'adopter l'un ou l'autre des deux moyens que nous avons indiqués .

Q. — Dans notre diocèse s'introduit une pratique nouvelle dont, quoique âgé, je n'avais jamais entendu parler avant cette année. Certains confrères imposent les Cendres, non seulement le mercredi, mais le dimanche suivant, premier de Carême. Pour expliquer cette pratique ils citent un passage de l'*Ordo* d'une Congrégation religieuse. La veille du 1er dimanche de Carême, on y lit en effet : « Ut fideles omnes facilius cineres recipiant, cras post expletam Missam, aut extra Missam, eorumdem cinerum impositio fieri potest, dummodo feriâ IV Cinerum ritus benedictionis et impositionis cinerum expletus fuerit. (S.R.C., 30 jun. 1922, n° 4373) ».

L'Ordinaire consulté, reste sur la réserve et déclare ne rien autoriser.

Que contient le décret 4373 ? Est-il applicable partout ?

R. — I. Rappelons d'abord que la collection des décrets de la S. R. C. contient trois sortes de décisions :

1° Des décrets *formellement généraux*, c'est-à-dire donnés pour l'Eglise universelle. Ils obligent tout le monde dès leur promulgation. Relativement peu nombreux, on les reconnaît soit à leur teneur (v. g. quand il y est dit : *ubique servari mandavit*), soit au titre qu'ils portent (v. g. Decretum, Decretum generale, Urbis et orbis...) ;

2° des décrets *équivalemment généraux* (fort nombreux), adressés au diocèse ou à l'Ordre religieux qui a sollicité la décision ; ils expliquent le sens d'une rubrique ou d'un décret général. Les solutions qu'ils proposent sont d'une *application générale* et ils obligent partout. La S. C. a d'ailleurs coutume de renvoyer à tel ou tel d'entre eux quand on la consulte sur un point identique ;

3° quelques décrets *strictement particuliers*, dont l'application est rigoureusement limitée au cas exposé (on peut les assimiler, en quelque sorte, à des

pliquer, par cette transcendance même, la liberté d'un acte qu'elle *fait* libre. »

Que notre consultant veuille bien relire l'admirable *Traité du libre arbitre* de Bossuet.

indults). Les termes dont se sert la S. C. ne laissent, d'ailleurs, aucun doute à ce sujet : *pro gratia*, — *in casu*, — *attentis specialibus adjunctis*, — *prout jacet*... Que ces décrets ne puissent être appliqués à d'autres cas, même similaires, nous en avons la preuve dans la pratique de la S. C. des Rites elle-même. Voyez, par exemple, dans l'*Ami* de 1950, p. 126, les décrets 3525 et 4213. Le premier est strictement particulier (*pro gratia*, par faveur) ; donc, ce qui est accordé est normalement interdit aux autres. C'est ce que dit le second décret, en renvoyant précisément au premier.

II. — Le décret 4373 (*Aquen*, du 30 juin 1922) est à ranger dans cette dernière catégorie. L'archevêque d'Aix - en - Provence exposait à la S. C. qu'existe depuis fort longtemps dans son diocèse la coutume d'imposer, le premier dimanche de carême, les cendres bénites le mercredi précédent, et il demandait si cet usage pouvait être permis, vu les avantages qu'en retire le peuple chrétien. La S. C. répondit : « Affirmative *in casu*), remarquez ce mot dont nous avons dit plus haut le sens restrictif) dummodo fer. 4ª cinerum ritus benedictionis et impositionis cinerum expletus fuerit, juxta Missale Romanum, et dominica Iª in Quadragesima post expletam missam aut extra missam fiat impositio eorumdem cinerum ».

III. — On ne peut donc, *à moins d'une permission explicite de la S. C. des Rites*, s'autoriser de ce décret pour imposer, ailleurs que dans le diocèse d'Aix, les cendres le premier dimanche de Carême. Dans la Congrégation dont vous citez l'*Ordo*, la référence au décret n° 4373 ne constitue pas *par elle-même et par elle seule* une justification de la pratique indiquée. Il est possible que cette Congrégation ait obtenu un indult spécial ou se réfère à une coutume immémoriale et juridiquement valable ; mais nous n'en savons rien. On comprend dès lors la réserve de votre Ordinaire devant l'*introduction* d'un usage *nouveau* dans son diocèse, alors que le décret donné pour Aix homologuait un usage fort ancien. C'est à votre Ordinaire seul qu'il appartient de juger s'il croit pouvoir ou bien interdire formellement, ou bien tolérer provisoirement, ou bien faire approuver par Rome pour son diocèse, cet usage nouveau chez vous.

Q. — Pourriez-vous m'indiquer le document qui autorise les évêques à imposer l'*oratio imperata* à la Messe, et si ce droit est absolu ou limité : nombre, choix, durée, etc... ?

R. — Les oraisons impérées sont régies par les *rubriques du Missel* (*Addit.*, Tit. VI, nᵒˢ 4 et 5). D'après ces rubriques :

1° L'Ordinaire ne peut pas impérer plus de deux oraisons à dire en même temps.

2° Il lui est loisible de les commander *pro re gravi* ou *pro re non gravi*. Lui seul est juge du motif et de la durée pour lesquels il les prescrit (cf. *Ami* 1948, p. 61, rép. n° 2).

3° L'oraison commandée *pro re non gravi* doit s'omettre aux fêtes doubles de première et de deuxième classe, — les dimanches majeurs, — les féries, vigiles et octaves privilégiées, — aux messes votives solennelles *pro re gravi* et aux messes votives privilégiées assimilées aux messes votives solennelles, — quand il y a déjà *quatre* oraisons prescrites par les rubriques (mais si celles-ci n'en demandaient que trois, et si l'Ordinaire avait impéré deux oraisons, il faudrait les dire toutes deux, S.R.C. 4288, ad 5).

L'oraison impérée serait également omise à la messe où l'on fait *mémoire* d'un des jours qui viennent d'être indiqués.

4° L'oraison commandée *pro re gravi* ne s'omet qu'aux fêtes doubles de première classe, le dimanche des Rameaux et aux vigiles de Noël et de Pentecôte.

5° L'Ordinaire pourrait préciser que l'oraison doit se dire *même aux fêtes doubles de première classe*. Dans ce cas, on ne l'*omettrait* que les jours suivants : Noël, Epiphanie, Jeudi et Samedi Saints, Pâques, Ascension, Pentecôte, Trinité, Fête-Dieu, Sacré-Cœur, Christ-Roi.

6° L'oraison impérée ne se dit jamais sous la même conclusion que celle du jour, pas même aux fêtes de première classe. Elle se place *après* toutes les oraisons prescrites ou autorisées par les rubriques : mémoires, oraisons du Temps, oraison *coram Exposito*, pour le pape (le jour de son élection et de son couronnement), pour l'évêque (élection ou translation, sacre), *pro seipso sacerdote* (le jour anniversaire de sa propre ordination), mais *avant* les oraisons de dévotion, si l'on veut en ajouter.

7° On peut *toujours* choisir l'oraison impérée quand la troisième oraison de la messe est *ad libitum* (cf. *Addit.*, Tit. VI, n° 1). Lorsque les rubriques prescrivent l'oraison *Ecclesiæ* ou *pro Papa*, et que l'une des deux est impérée, en disant cette dernière, on satisfait à la double obligation.

8° L'oraison impérée est obligatoire pour tous les prêtres, tant séculiers que réguliers, qui célèbrent dans le diocèse, et ceci dans toutes les églises, même exemptes, et tous les oratoires, même privés. On doit la dire tant que l'Ordinaire n'a pas demandé sa cessation (cf. S.R.C., 2613, ad 1 et 2) si. en la commandant, il n'a pas fixé une limite.

9° Quand il y a deux oraisons impérées, on dit en premier lieu celle qui l'est *pro re gravi*. Si toutes les deux le sont au même titre, on suivra l'ordre ci-après : oraison d'un mystère, — d'un saint (selon l'ordre des litanies), — d'une messe votive, — oraisons diverses (selon l'ordre du missel).

10° Toute oraison impérée, le fût-elle *pro re gravi*, doit s'omettre si elle fait double emploi avec l'une des oraisons dites précédemment (identité d'objet ; cf. *Ami* 1948, p. 237 ; 1949, p. 414 ; 1950, p. 252).

11° Comment *remplacer*, dans certains cas particuliers, l'oraison impérée par une autre ; v. g. l'oraison *Concede nos* de la Vierge, pendant l'octave d'une fête de Marie ? Voir *Ami* 1949, p. 414, 2ᵉ col., 4°.

12° Il est manifeste que l'Ordinaire ne peut pas impérer une oraison qui ne se trouverait pas dans le Missel romain (encore faut-il excepter celles des messes *pro aliquibus locis*) ou dans son supplément approuvé pour le diocèse, — ni une oraison trop spéciale pour être dite hors du Temps où elle est employée (v. g. celle de Noël, de Pâques...).

13° Enfin, une oraison impérée *pro defunctis* ne se dira : *a*) à n'importe quelle époque de l'année,

qu'aux messes *quotidiennes de Requiem ;* elle se placera *avant* les oraisons de dévotion, si on en ajoute, et aussi *avant* l'oraison *Fidelium*, qui se dit toujours en dernier lieu ; — *b*) hors le Temps pascal, qu'aux messes de *rit simple* (fêtes simples, féries, messes votives privées), pourvu qu'on ne fase pas mémoire d'un double ou d'un semi-double. Elle se place toujours *avant la dernière oraison.*

L'AMI DU CLERGÉ ET LES LIVRES

ENCORE LE PAPE ALEXANDRE VI

Dans son n° du 25 octobre 1951, p. 650-655, l'*Ami du Clergé* a rendu compte du livre de M. Giovanni Soranzo, de l'Université catholique du Sacré-Cœur à Milan, intitulé *Studi intorno a papa Alessandro VI (Borgia)* ; « Etudes autour du pape Alexandre VI (Borgia) ». Cet ouvrage constituait un essai de réhabilitation partielle de ce pape, considéré, communément, comme le plus déplorable de l'histoire. L'auteur croyait pouvoir battre en brèche l'interprétation présentée par Louis Pastor, dans sa grande *Histoire des papes*, au sujet des documents concernant Alexandre VI.

Ayant impartialement résumé les arguments de la thèse de Soranzo, nous nous faisons un devoir de donner ici un aperçu analogue des critiques qui en ont été faites. Nous parlerons surtout du travail important publié par la *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, dans son numéro de mai - août 1951, sous le titre traduit de l'italien : « *Nouvelles études et nouveaux documents autour du pape Alexandre VI* » [1].

L'étude de Picotti, en réponse à Soranzo se divise en trois parties : 1° La tradition manuscrite et la valeur historique des « *Livres* » de Jean Burckard ; 2° L'élection simoniaque de Rodrigue Borgia ; 3° Rodrigue Borgia et Julie Farnèse.

Nous nous arrêterons peu à la première partie. Notons toutefois que Picotti est beaucoup plus favorable que Soranzo à l'authenticité textuelle des « livres » de Burckard. Il ne croit pas qu'il y ait eu des interpolations, dans ces livrets. Il est convaincu que Burckard n'écrivait pas pour la postérité, qu'il n'a pas voulu diffamer Alexandre VI de parti pris, car il n'écrivait que pour lui-même, et ne faisait que répéter ce qu'il entendait dire, toutes les fois qu'il n'était pas lui-même le témoin des faits. Le texte de Burckard édité, en dernier lieu, par Celani, peut et doit être considéré comme suffisamment sûr. Mais au total, Picotti admet bien comme Soranzo que l'authenticité ne signifie nullement véracité. Il a toujours « mis en doute, quant à lui, la sincérité et la sérénité » du fameux maître des cérémonies d'Alexandre VI. Cependant, il faut le traiter, en gros, comme un témoin digne de foi. S'il se contredit, c'est que la contradiction existait, chez Alexandre VI, entre l'homme public et l'homme privé, entre la dignité qu'il occupait et sa conduite personnelle.

* *

Venons-en tout de suite à l'élection de Rodrigue Borgia. Pastor la regardait comme sûrement simoniaque, mais pas comme nulle, parce que la nullité des élections simoniaques ne devait être déclarée qu'après sa mort, par Jules II, en 1506. L'auteur des *Annales ecclesiastici*, O. Raynaldi, en 1754, regardait, lui aussi, l'élection comme simoniaque. La plupart des historiens sont du même avis. Avec Soranzo, on ne peut guère nommer que F. La Torre, en 1933, qui ait soutenu la thèse adverse et tenté de démontrer que l'élection de 1492 ne fut aucunement simoniaque.

G.-B. Picotti, lui, est nettement pour la thèse de Pastor. Il regarde comme certain que Borgia ne fut nommé pape que par simonie, c'est-à-dire par l'achat éhonté des suffrages, au moyen de promesses de sommes d'argent, de bénéfices, de gouvernements lucratifs ou autres titres.

Si l'on examine les élections papales de la seconde moitié du xv^{e} siècle, on constate qu'en 1458, le cardinal français d'Estouteville essaya déjà d'obtenir des votes par des promesses. Mais Aeneas Sylvius Piccolomini s'éleva avec force contre ce procédé. Il appelait cela « vendre la tunique du Christ sans le Christ ». Ce fut peut-être sa protestation qui lui valut d'être nommé pape, sous le nom de Pie II. On ne saurait dire non plus qu'il y ait eu simonie aux élections papales de 1464 et de 1471, malgré les assertions passionnées d'un Cobelli et d'un Infessura. En 1484, il y eut de nouvelles tentatives de corruption des cardinaux-électeurs, mais sans résultat. Et déjà le coupable, à cette date, avait été Rodrigue Borgia. Il est sûr que cet homme était un ambitieux, mais il est sûr aussi qu'il ne fut chef de file dans aucun des partis qui se divisaient le Sacré-Collège. Les chefs de file ou chefs de « factions », comme on disait, sont alors les cardinaux Ascagno Sforza, frère du prince milanais Ludovic le More ; Julien della Rovere, le futur Jules II ; Vincola. Les deux premiers surtout sont des hommes intelligents, actifs, très diplomates à la façon du temps, celle que décrit Machiavel.

C'est Ascagno Sforza qui fera prévaloir la candidature de Borgia, afin que celui-ci soit réellement, sur le trône papal, « sa créature » et qu'il ait par lui et sous lui les avantages qu'il désire. Nous avons noté, dans notre résumé de la thèse Soranzo, que la politique était étroitement mêlée à l'élection de 1492, et, en fait de politique, la rusée et sournoise politique des princes italiens de l'époque, surtout Ludovic le More à Milan, et le roi Ferrant, à Naples. Ascagno Sforza représente naturellement les intérêts de son frère, et par réaction, Julien della Rovere est, plus ou moins, l'agent des ambitions et des calculs de Ferrant.

La façon de voter au Conclave est, à cette date, très curieuse. Chaque cardinal émet deux, trois, et jusqu'à cinq votes à la fois. Mais ces votes cachent son jeu. Ce sont des votes de politesse, par lesquels il compte capter des voix de réciprocité. On tâte le terrain, on gagne du temps, on se surveille les uns les autres, on suppute les chances de chacun.

[1] Cet article de près de 100 pages de la Revue, est signé du professeur G. P. Picotti, de l'Université de Pise, grand spécialiste de l'histoire de la Renaissance, et auteur notamment d'un ouvrage publié en 1928, sur *La jeunesse de Léon X*, où il étudiait très soigneusement l'élection papale de 1492, qui porta au trône pontifical le cardinal Rodrigue Borgia, Alexandre VI.

Borgia a pour lui, mais secrètement, Ascagno Sforza, si secrètement, que dans les trois premiers scrutins, il n'aura qu'un nombre très restreint de voix et ne fera aucun progrès jusqu'au coup de théâtre final.

Le conclave s'est ouvert le 6 août 1492. Si l'on examine alors les atouts de Rodrigue Borgia, on arrive, selon M. Picotti, à peu près à ceci : son inconduite notoire, ses nombreux bâtards, ne sont malheureusement pas, pour les cardinaux-électeurs une objection rédhibitoire.

« Je ne pense pas, écrit M. Picotti, que sa vie privée immorale, lui ait beaucoup nui, si ce n'est peut-être auprès des meilleurs. Les hommes de ce temps-là étaient assez coulants en cette matière, même les hommes d'Eglise. Innocent VIII avait pu, en reprenant les termes de Sixte IV, déclarer dans une Bulle que Pedro-Luis de Borgia était « *de diacono cardinali genitus et soluta* », ce qui ne l'empêchait pas, dans le même temps, de faire les plus grands éloges des vertus singulières, dont son père avait été doté par le ciel » (Bulles du 1er septembre 1485 et 31 mars 1486).

Son caractère étranger (à l'Italie) n'était pas non plus une difficulté insurmontable. Sans doute on n'aimait pas beaucoup les Espagnols, à Rome. On redoutait surtout les « Catalans » et l'exemple du népotisme si regrettable d'un Calixte III, l'oncle de Rodrigue Borgia, ne pouvait pas être oublié. Cependant, le sentiment national, en Italie, n'était pas encore assez vif pour exclure un étranger de la dignité suprême. Il avait pour lui son titre de vice-chancelier de l'Eglise romaine, titre qu'il portait depuis 35 ans, et il ne manquait pas de qualités politiques et diplomatiques. Il serait cependant exagéré d'affirmer que, sous ce rapport, il n'avait pas, au Conclave, d'émules en valeur et en aptitudes.

En somme, ce n'était pas une candidature qui s'imposait, bien loin de là ! Elle aurait dû à tout prix être exclue, en raison de l'indignité du sujet ! Or, elle triompha soudain, le 10 août, sans qu'il y eût de scrutin, et par une entente unanime, qui fut suivie le lendemain seulement, à sept heures du matin, par un vote de forme.

Tout se passa donc en négociations, en intrigues, en ententes chiffrées, en marchandages ! Ce fut au moment où la cause de Borgia semblait le plus en péril qu'il retourna la situation. Il s'était produit, au scrutin du 9, une « accession » du cardinal Pallavicini sur le nom du cardinal vénitien Michiel. On savait que l' « accession » était souvent contagieuse. Michiel pouvait donc être élu, et il était le candidat de la « faction » Vincola, intermédiaire entre celle de Sforza et celle de della Rovere. Fait plus significatif encore, le très jeune cardinal Jean Médicis, qui n'avait que 17 ans — il avait été nommé cardinal à 13 ans ! — et qui trouvait le temps long au conclave, avait fait une tentative pour en finir plus vite et il avait cherché à faire prévaloir la candidature de Carafa. Il avait donc tenté d'obtenir l'assentiment de Vincola, pour ce dernier. Si Vincola avait accepté, Carafa était élu. Sans doute Jean Médicis ne tenait aucune autorité de son âge, mais il en avait à cause de son nom, et parce qu'il représentait Florence.

Devant le danger, à ce que pense M. Picotti, Ascagno Sforza, qui avait toujours, au fond de son cœur, médité de faire Borgia pape, s'était décidé à abattre son jeu. Il avait, lui aussi, jusque-là voté pour Carafa, en émettant, il est vrai, jusqu'à cinq votes en un seul scrutin, c'est-à-dire en alignant cinq noms sur son bulletin. Mais quand il le vit en passe d'être élu, il le jeta par-dessus bord et travailla désormais, sans répit pour la candidature Borgia.

Et ce fut lui qui l'emporta.

Il est clair qu'il s'est passé quelque chose d'inouï pour qu'un tel revirement fût possible, et cela sans nouveau scrutin. On comprend très bien la manœuvre d'Ascagno Sforza : éviter tout nouveau scrutin, car il pourrait en sortir, à l'improviste, un pape élu, et il serait trop tard alors pour agir. Mais intervenir secrètement et résolument auprès des électeurs douteux, par des raisonnements captieux, et surtout par des promesses nombreuses. Il est probable que Borgia (qui avait du caractère, et qui avait *même* — il est triste d'employer ici cet adverbe — de la piété à ses heures alternant avec les pires faiblesses de la chair, ce qui n'était pas rare à l'époque) s'engagea à corriger sa conduite, à éviter désormais tout scandale, à se montrer digne de la tiare. Quoi qu'il en soit, les choses sont menées si rondement par Ascagno Sforza, que le soir à 23 heures, correspondant, dans notre manière actuelle de compter à 7 heures du soir, il pouvait annoncer à Ludovic le More, son frère, par dépêche spéciale, que Rodrigue Borgia était pape.

Cette élection parut aux contemporains une grande victoire de Sforza. Ludovic, en lui répondant, ne pouvait assez vanter la « prudence » et la « sagesse » dont il avait fait preuve en l'occurrence. Tous les documents du temps attribuent à Ascagno cette victoire diplomatique sur les autres factions du Conclave. Mais la plupart aussi parlent de « pratiques » secrètes, de tractations simoniaques, car ils disent que les électeurs du nouveau pape « seront riches », qu'on ne peut énumérer tout ce qu'ils ont reçu ou recevront, parce que « ce serait chose infinie » à dire.

« Il est impossible, écrit M. Picotti, d'admettre que tous ces témoins aient recueilli à la légère des rumeurs calomnieuses ou, pis encore, les aient inventées. »

A vrai dire, si à Florence et Venise on affecta la joie, au fond on en était mécontent, mais parmi les témoins parlant de simonie, il en est de Milan et de Mantoue, comme de Ferrare, et qui sont enchantés du succès, en sorte qu'ils auraient tout intérêt à cacher les moyens illicites par lesquels il a été obtenu.

Un détail, qui n'est peut-être pas purement fortuit, est assez éloquent à ce sujet : à savoir que le registre des entrées et des sorties du trésor pontifical, offre une lacune pour la majeure partie du mois d'août 1492, le mois de l'élection ! Nous savons de source sûre qu'à la suite de dons en argent, le trésor pontifical est totalement épuisé. Le 30 août, le nouveau pape, après 20 jours de règne, doit suspendre les paiements aux créanciers du trésor. La banque Spannochi emprunte pour lui, et le pape lui-même demande de l'argent au cardinal Zeno. Mais ce ne fut pas seulement en argent que le pape paya ses électeurs, ce fut davantage encore en places et en honneurs. Les bénéfices, fiefs, palais et châteaux énumérés par les contem-

porains, sont également, en substance, indiqués dans les Actes consistoriaux et les registres pontificaux. La plupart de ces notations se montrent dans les registres au moment même où les cardinaux sortent du conclave et dans les jours suivants. Et la plupart des ambassadeurs, qui en parlent dans leurs dépêches, ont soin de mentionner qu'il s'agit de promesses faites au conclave. Ce ne sont donc pas seulement, comme le dit Soranzo, des dons de joyeux avènement, comme il s'en est toujours produit, des distributions de faveurs, comme on en voit au début de tous les règnes, mais bien de l'accomplissement de « promesses », faites avant l'élection. On peut en faire la preuve pour Sforza, Riario, Sclafenati, Pallavicini, Domenico della Rovere, Sanseverino, Savelli, Colonna, Orsini, Jean de Médicis, Fregoso, Gherardo, etc. Même Julien della Rovere, voyant ses calculs renversés, voulut au moins tirer son épingle du jeu et obtint une plantureuse compensation, pour son accession à la candidature de Borgia !

Bref, on peut tenir pour certain que cette élection fut réellement simoniaque, et Jules II, en publiant, en 1506, la Bulle *Cum tam divino*, pour annuler, à l'avenir de telles élections, n'a pas pu ne pas s'en souvenir. Il est vrai qu'il aurait pu, tout aussi bien, selon M. Picotti, se repentir de sa propre élection et de bien d'autres intrigues simoniaques qu'il avait sur la conscience. Mais, une fois pape, Jules II a voulu, à la différence d'Alexandre VI, être un homme nouveau. Il a voulu rectifier et renier la conduite du cardinal Julien della Rovere, c'est-à-dire la sienne propre ! Et c'est pourquoi, « *in posterum* » — à l'avenir — il décréta la nullité de toute élection même unanime, toutes les fois qu'elle aurait été obtenue « *per simoniacam hæresim, in dando, promittendo, vel recipiendo pecunias, bona cujusque generis, castra, officia, vel beneficia, seu promissiones, seu obligationes...* » Et il décrétait du même coup et dans le même document que l'élu devrait être considéré comme « *non apostolicus, sed apostaticus... simoniacus et hæresiarcha* », en sorte que, et l'élu et les électeurs fussent privés de toute dignité, de tout honneur ecclésiastique et de tout bénéfice.

De fait, la simonie disparut désormais des élections papales.

« Mais, conclut M. Picotti, que dans l'élection de 1492, le but politique d'Ascagno Sforza et le but personnel de Rodrigue Borgia se soient conjugués, au moyen de la simonie, me paraît absolument certain. »

* *

L'auteur examine ensuite le cas des relations illicites entre Rodrigue Borgia et Julie Farnèse, la propre sœur d'Alexandre Farnèse, le futur Paul III, et l'épouse d'Orsino Orsini, seigneur de Bassanello.

Nos lecteurs se souviennent de la thèse de M. Soranzo, à ce sujet. Nous l'avons aussi résumée, dans notre précédent article. Il estime que Burckard en disant de Julie : « *concubina papæ* » a répété une calomnie absurde. Il croit, quant à lui, que Julie fut, entre les mains du pape, une sorte d'otage politique, dont il se servait pour maintenir dans la fidélité à l'Eglise son mari, le condottiero Orsino Orsini.

M. Picotti n'est pas de cet avis. Il ne trouve pas très plausibles les objections faites par M. Soranzo, à l'opinion commune, reprise par Pastor, à savoir que le vieux pape avait pour maîtresse cette très jeune, mais très jolie personne, dont on dit communément que les traits se retrouvent, dans cette statue de la justice qui est aux pieds du pape Paul III, à gauche de la Chaire de S. Pierre, dans la Basilique de St-Pierre.

Ni le caractère d'Adrienne del Milà, mère du jeune Orsini, ni celui du chapelain Francesco Gacet, ne sont une garantie contre la possibilité de ce fait lamentable. Pas davantage ne peut-on penser, selon M. Picotti, que le pape ait hésité à se servir de la menace d'excommunication pour rappeler auprès de lui, cette Julie dont il ne pouvait plus se passer et qui était la femme d'un autre. En ce qui concerne Orsino Orsini, c'est pure invention de dire qu'il avait besoin d'être maintenu dans la fidélité. Il n'y a aucune trace de sa part d'une velléité de trahison, et il était de si peu de conséquence que les précautions contre lui étaient bien inutiles.

Quelle est donc selon M. Picotti la vérité de l'histoire en tout cela ?

Julie Farnèse apparaît pour la première fois, dans le palais du cardinal Rodrigue Borgia, alors vice-chancelier de l'Eglise, alors qu'elle n'avait guère plus de 14 ans, les 20 et 21 mai 1489, pour la stipulation de son contrat de mariage avec Orsino Orsini, qui était le fils d'Adrienne dèl Milà, que le cardinal traitait comme sa nièce. Julie, dont tout le monde admirait la beauté, la douceur, a bonne éducation, appartenait à la famille des Farnèse, possesseurs d'une seigneurie à Capodimonte, près du lac de Bolsène. C'étaient des gens aisés, mais ils n'étaient ni riches, ni puissants. Leur fortune devait commencer avec Julie !

Le mariage fut célébré encore au palais du vice-chancelier, le 9 mai 1490. Jusque-là, aucune trace de relations coupables entre Borgia et sa nouvelle petite-nièce par alliance. Mais dans les années qui suivirent immédiatement, ces relations existèrent. Adrienne del Milà semble s'y être prêtée sans trop de scrupule, en raison des avantages énormes qu'elle en espérait. Les termes dont se sert le pape, dans une lettre au chapelain Gacet, datée du 21 octobre 1494, en fournit une preuve que M. Picotti estime décisive. « Que les rapports (entre Julie et le pape) aient été honnêtes, il me semble impossible de l'admettre », écrit-il. Au début de cette liaison, alors que Borgia était seulement cardinal, nul n'y prit garde ! Il y avait tant de relâchement dans les mœurs princières, et les cardinaux alors passaient pour des princes comme les autres. Mais lorsque le jeune Orsino Orsini, en avril 1491, s'étant, selon toute vraisemblance, aperçu de son infortune conjugale, quitta Rome tout à coup, en avril 1491, sous prétexte d'aller en pèlerinage à Jérusalem, par suite d'un vœu, la chose fit du bruit. Adrienne del Milà, sa mère, interrogée sur ce point, par Virginio Orsini, répondit vaguement que son fils avait en effet un vœu à accomplir, mais qu'elle faisait son posssible pour le détourner de cette « fantaisie ». En fait, Orsino n'alla pas plus loin que Florence, où le touchèrent des lettres pressantes du vice-chancelier Borgia. Et bientôt, Orsini revint. Vers ce temps, Julie eut une fille, son unique enfant, Laura, et il est impossible de savoir qui en était le père. En décembre 1493, Lorenzo Pucci disait sans détour à la grand-mère, Adrienne,

que, pour lui, cet enfant était une fille de Borgia, et écrivant à son frère à lui, Lorenzo soutenait que Laura ressemblait étonnamment au pape. On croit que Laura était née vers la fin de 1491, six mois ou un peu plus avant l'élection d'Alexandre VI au siège papal. Ajoutons toutefois immédiatement, qu'Orsino Orsini reconnut la petite fille pour sienne. Elle épousera plus tard, en novembre 1505, un neveu du pape Jules II, qui avait été l'ennemi principal d'Alexandre VI.

En définitive, cette question de paternité ne saurait être tranchée de façon sûre. Il paraît certain au contraire que Julie, tout en trompant son mari avec le futur pape, gardait des rapports avec le premier.

Le départ soudain d'Orsino ayant fait du bruit, Rodrigue Borgia devint, pour un temps, plus prudent. Il avait besoin de ne pas trop heurter l'opinion, dans le désir qu'il avait de devenir pape. Mais, une fois ce titre obtenu, il se laissa de nouveau aller à sa passion. Julie devint intime de Lucrèce Borgia, la fille du pape. Elle fut aperçue si fréquemment au palais pontifical et à la Cour, que les langues marchèrent beaucoup : « *tantus est sermo !* » dit une dépêche d'ambassade, à propos de Julie et du pape. Un autre, écrivant au marquis de Mantoue, atténue d'un « on dit », l'affirmation que « cette chose si belle à voir » était « la favorite du pape ». C'est alors que Burckard et Infessura, l'un porte-parole de la Curie, l'autre de la plèbe romaine, disent crûment : « *Concubina papæ !* »

Nous sommes alors en juillet 1493. Alexandre VI est pape depuis un an, et il a 61 ans, Julie en a 18 ou 19 au plus. Son mari est parti pour son service, étant devenu condottiero du pape. Adrienne, la belle-mère, et Julie habitent au palais du cardinal Battista Zeno, archiprêtre de St-Pierre, palais qui se trouve à gauche et tout près de la basilique. Il était si proche du Vatican qu'il pouvait en être considéré comme une dépendance. De là, Julie dispense toutes sortes de faveurs. Elle obtient notamment la pourpre cardinalice pour son frère Alexandre Farnèse, celui qui deviendra le pape Paul III.

« Julie, écrit M. Picotti, ne se lassait pas de répéter que de cette haute dignité et des autres bénéfices accordés à son frère, elle était débitrice au pape. Le pape lui-même, lorsque Farnèse essaya plus tard de résister aux volontés qu'il manifestait au sujet de Julie, le taxa d'ingratitude. Il en vint au cardinal un surnom obscène... »

Mais ce ne fut pas seulement pour elle-même, c'est-à-dire pour avoir des bijoux, des cadeaux somptueux, des revenus, ni pour les siens, que Julie cultivait les bonnes grâces du pape, c'était pour toutes sortes de suppliants. M. Picotti donne des exemples de ses interventions. Il cite notamment cette phrase d'Adrienne del Milà à un solliciteur nommé Bini : « Ce soir, on ira chez Notre Seigneur et on y fera du bon travail » ; sur quoi elle commença à rire.

Là-dessus, M. Picotti observe :

« Je ne sais pas ce qu'en penseront mes lecteurs, mais quant à moi ce rire me fait mal ! »

A nous aussi ! De fait Bini obtint, par Julie, ce qu'il désirait. La grâce fut signée par le pape à sept heures du soir, ce qui, à cette date de l'année (alors que le jour commençait à 5 heures du soir, au coucher du soleil) correspond à minuit. Il n'est donc pas étonnant que les bruits les plus déshonorants aient couru sur ces rapports entre Julie et le pape.

Mais voici qu'en juin 1494, sous prétexte de fuir la peste, Adrienne et Julie, servant d'escorte à Lucrèce Borgia, nouvellement mariée à Pesaro, quittent Rome. Julie, qui a toujours besoin de la faveur du pape, pour obtenir un poste ambitionné par le cardinal Farnèse, son frère, lui écrit, à peine arrivée à Pesaro, une lettre que nous possédons, et dans les termes de laquelle M. Picotti voit la preuve d'une intimité qui dépasse les bornes permises.

L'adresse n'est pas, selon le protocole en usage, « Sanctissimo Domino nostro papæ », mais « A mon unique Seigneur ». Elle ne lui dit pas *Beatissime Pater*, mais « *Signor mio* ». Elle signe de la seule lettre J. Elle parle du tournant qu'elle éprouve d'être loin de « son Seigneur ». Pourtant, M. Picotti pense que derrière cet étalage de tendresse pour le vieux pape, il y a de la diplomatie féminine. Cela sonne faux. Elle flatte son protecteur, mais le cœur n'y est pas !

La correspondance que Julie entretient alors avec d'autres dames et avec le pape est analysée par M. Picotti avec soin. Il en résulte que l'une de ces « dames » — Catherine Gonzague — très belle personne, elle aussi, prétendait supplanter Julie dans la faveur du pape. Une autre dame, la Moncada, écrivait à celui-ci de se méfier, car, disait-elle, Catherine, c'est du « drap... moult gros », tandis que Julie, est du « drap fi » (*sic*). Il y a, dans toutes ces lettres, des sous-entendus très pénibles. Alexandre VI déclarait préférer « le drap fi » et rester fidèle à son attachement pour Julie.

Soudain, il apprit avec colère que Julie, appelée auprès de son frère Angelo Farnèse, mourant, était partie pour Capodimonte, berceau des Farnèse. C'est alors que va se produire l'épisode de la menace d'excommunication contre Julie « ingrate et perfide », si elle ne rentrait pas à Rome immédiatement. Il reprochait aussi à Adrienne, qui l'avait si bien « servi » jusque-là, son « mauvais esprit et sa malignité ». Enfin, il faisait de vifs reproches au cardinal Farnèse lui-même.

Là-dessus, les femmes menacées par le pape prirent le chemin de Rome, mais furent faites prisonnières par un parti militaire français, qui les conduisit à Montefiascone. Alexandre VI, dans son anxiété, n'hésita pas à faire appel à des cardinaux, qui lui étaient devenus hostiles, Ascagno Sforza et Sanseverino. Il paya finalement une forte rançon de 3.000 ducats ; sur quoi Ludovic le More trouvera qu'Ascagno, cette fois, n'a pas tiré tout ce qu'il pouvait d'un pape qui aurait bien donné 50.000 ducats, pour avoir une femme dont il ne pouvait se passer ! Tout cela est franchement écœurant. Julie, en fait, revint à Rome, mais contrairement à ce que l'on pourrait penser, ce fut à partir de ce moment que les relations déshonnêtes avec le pape s'estompèrent et cessèrent bientôt entièrement. Le pape avait alors d'autres attaches. Il aura un fils en 1496, un autre en 1502 ou même 1503, peu avant sa mort ; mais ils ne seront pas de Julie. Celle-ci mourra en mars 1524, n'ayant pas 50 ans.

Nous ferons volontiers nôtre la conclusion de M. Picotti :

« Au terme de ce pénible travail, je voudrais dire encore un mot aux historiens et en particulier aux historiens catholiques. Laissons donc dormir en paix les ossements du pape Alexandre VI, dans le repos de S. Maria di Monserrato et son âme se retrouver « sous les grandes ailes du pardon divin ».

Nous avons à nous occuper de bien d'autres sujets que des fautes privées d'un homme, et je suis d'accord sur ce point avec un historien dont l'idéologie est bien loin de la mienne [2]. Les historiens catholiques, en outre, doivent penser que l'Eglise n'a pas besoin qu'ils accourent pour sa défense, même dans les cas où, non pas elle, mais les hommes qui la représentaient, ne peuvent pas être défendus. Et ils ne doivent pas oublier les sages paroles de Léon XIII : « L'historien de l'Eglise sera d'autant plus fort pour faire ressortir son origine divine... qu'il aura été plus loyal à ne rien dissimuler des épreuves que les fautes de quelques-uns de ses enfants, et parfois même de ses ministres, ont fait subir à cette Epouse du Christ, au cours des siècles » [3].

Le fait qu'un pape indigne, comme Alexandre VI, a occupé le siège de S. Pierre ne s'oppose absolument pas à la croyance dogmatique de la conduite de toutes choses par la Providence divine. Un tel fait prouve au contraire à quel point il est dangereux pour les prêtres du Christ d'être « trop de leur temps et de leur siècle ». A une époque où nous entendons si souvent cette exhortation, nous ne saurions trop réfléchir au danger qu'elle constitue. Il fallut à l'Eglise une puissance divine de restauration et de résurrection pour que le descendant direct du pape Alexandre VI et de Vannozza de Catanei, l'une de ses nombreuses maîtresses, devînt un jour saint François de Borgia, et pour qu'Alexandre Farnèse [4] devînt le pape Paul III, après avoir dû sa pourpre de cardinal à Julie, sa sœur, et après avoir si largement payé lui-même, dans sa jeunesse, son tribut à la corruption du siècle. Cela ne l'empêchera pas en effet de conduire, à travers des erreurs et des hésitations nombreuses, l'Eglise à la réforme si désirée !

Sur tout cela, nous sommes pleinement d'accord avec M. Picotti. Et nous lui savons gré d'avoir ajouté à son étude — celle que nous venons de résumer — des documents inédits au nombre de 18, couvrant les pages 241 à 262 de son texte.

L. Cristiani.

Comptes rendus Bibliographiques

La Sainte Bible. Texte français de l'édition commentée L. PIROT et A. CLAMER, adapté et annoté avec le concours d'un groupe de professeurs. — Petit in-8 de XXXII-1140 + 360 p. — Paris, Letouzey, 1951.

Sauf quelques détails dans les premières pages, cette Bible est rigoureusement identique (caractères, pagination, introduction générale de Daniel-Rops, introductions particulières en tête de chaque groupe de livres, teneur des notes, lexique, tableaux chronologiques, cartes) à la Bible du Cardinal Liénart, éditée par la « Société civile d'études et de publications non commerciales ». « Les adaptations et annotations » de la Bible du C. Liénart « ont été gracieusement concédées » par cette Société à MM. Letouzey et Ané, « seuls reproducteurs autorisés ».

Il n'y a donc pas lieu de revenir sur la présentation de cet ouvrage, faite dans l'*Ami* (1951, p. 337-338). Rappelons seulement que le texte français de cette Bible est celui des divers traducteurs de la « Bible de Pirot-Clamer » éditée chez Letouzey avec de copieux commentaires et qui, sur le point d'être achevée, comprendra au total 12 volumes in-8. Quelques retouches ont été faites à cette traduction pour la présente édition ; les notes sont, en principe, indépendantes de celles de la Bible Pirot-Clamer.

L'édition n'étant plus « non commerciale », on comprend que le prix ne soit plus celui qu'ont payé les premiers souscripteurs de la « Bible Liénart ». Ces prix nouveaux varient de 1.200 fr. à 2.600 fr., suivant la reliure.

---

1. — Alb. VALENSIN et J. HUBY, S. J. — **Evangile selon Saint Luc. Traduction et commentaire.** 41e édition. — In-12 de XXII-486 p. — Paris, Beauchesne, 1952.

2. **Luc... raconte la vie et le message du Sauveur.** — Evangile traduit par l'abbé Ch. BORDET. — — In-8 de 56 p. — 1 exemplaire, 45 fr. ; 10 ex., 35 fr. chaque et réductions par quantités. — Evreux, Edit. « Nouvelles » (22 bis, rue Ch.-Corbeau), 1952.

1. — La Ire édition du travail des Pères Valensin et Huby porte la date de 1924. La 41e édition paraît cette année. C'est dire l'éclatant succès de ce volume qui fut l'un des premiers de la Collection *Verbum salutis*. Une revision et mise au point de l'édition primitive fut faite par le P. Huby seul en 1941. Celle-ci n'en est qu'une réimpression revue. Elle continuera à donner aux âmes qui veulent connaître l'essentiel des problèmes évangéliques pour mieux comprendre et méditer les leçons du Maître, une initiation à la fois critique, exégétique et spirituelle.

2. — La direction de la J.O.C. d'Evreux publie une traduction de l'Evangile de Saint Luc, destinée aux milieux populaires auxquels elle convient par son prix très modéré et par sa valeur propre ; celle-ci tient à une fidélité substantielle et à une constante adaptation à l'intelligence des lecteurs visés. La préface du livre a été empruntée à Daniel-Rops, *Evangile, vie et message du Christ.* Quelques rares parenthèses et dix courtes notes rassemblées à la p. 56 sont les seules explications ajoutées au texte. Les quelques vérifications de détail opérées au hasard dans cette brochure ont tourné à l'avantage du traducteur. L'ouvrage a l'*Imprimatur* de l'Ordinaire d'Evreux. Nous souhaitons à ces pages une très large diffusion dans les milieux populaires ; elles pourraient servir de base à des explications plus complètes, qui seraient données dans des cercles d'études, sur la personne, l'enseignement, les miracles de Celui que saint Luc appelle si volontiers « le Seigneur ».

Une petite remarque : en Luc I, 34, p. 8, on ne troue pas de référence à la note 3 de la p. 56 ; ce qui du reste n'est pas trop regrettable, la 2e explication donnée dans cette note sur le propos de virginité de Marie étant très peu probable.

Abbé NAZAIRE FAIVRE. — **Jésus, Lumière-Amour. II. Préludes du ministère public.** — In-8 de 446 p., 500 fr. — En vente chez l'auteur, 2, rue Brun, Bourg-la-Reine (Seine), 1952.

Réédition d'un volume écrit avec soin et piété, qui aidera à mieux connaître et à mieux aimer Jésus. L'au-

[2] En note, Picotti cite Pepe, *La Politica dei Borgia*, Naples, 1946, 6, 12-14.

[3] Encyclique aux Archevêques, Evêques et au clergé de France, 8 sept. 1899.

[4] J'ai retracé sa carrière (tome XVII de l'*Histoire de l'Eglise* de Martin-Fliche).

teur ne fait pas étalage d'érudition : il ambitionne plutôt de donner un aliment à la méditation recueillie. Les 9 volumes de cet ouvrage embrassent la vie entière du Christ d'après les Evangiles. Ce tome II, après une esquisse du milieu historique où se développe la vie publique et un rapide portrait de la « physionomie humaine du Christ », commente les événements depuis le Baptême de Jésus jusqu'à la guérison du fils du fonctionnaire royal (Jo. IV).

D. SALVINI, O. S. B. — **Saint Paul Apôtre.** — In-12 de 367 p., 350 fr. — Paris, Apostolat de la Presse, 1951.

La préface et l'*Imprimatur* de cet ouvrage portent la date de 1939 ; nous ignorons s'il a eu une édition antérieure à celle-ci.

C'est une vie de saint Paul. L'auteur a utilisé les Actes, les Epîtres et les renseignements géographiques et historiques patiemment rassemblés par les exégètes qui écrivirent avant lui. Lui-même ne fait pas d'exégèse, ne donne aucune référence, n'a que de rares notes sans grande portée. Il raconte, en paraphrasant sobrement et parfois en citant les textes scripturaires ; de temps en temps il ajoute quelque détail imaginatif : (par ex., Barnabé allant chercher Saul à Tarse le trouva « peut-être... dans la grotte de la montagne où le bon athlète s'entraînait par l'exercice de la pénitence et de la prière, p. 63 ») — légendaire : (par ex., récit sur sainte Thècle, p. 95-100).

On ne trouve dans ce livre ni grandiloquence, ni leçons : c'est un récit, écrit simplement, respectueusement, pieusement. Par lui on pourra prendre un premier contact fort utile avec l'âme ardente du grand Apôtre.

Mgr CHEVROT. — **Les Béatitudes.** — In-12 de 190 p. — Paris, Desclée de Brouwer, 1952.

Au cours de l'hiver 1951-1952, les auditeurs du poste de Radio-Luxembourg entendirent les 30 entretiens sur les Béatitudes prononcés par Mgr Chevrot. Ils seront heureux d'en posséder le texte. Il s'agit bien d' « entretiens » intimes entre le conférencier et son auditeur ou lecteur. Car le sens exact et profond du texte évangélique est fort bien saisi et la pensée du Christ lumineusement exprimée dans sa valeur propre ; mais l'auteur ne s'en tient pas là : il montre l'incidence de cet enseignement divin sur ce que doit être la pensée et la conduite, individuelle et sociale, d'un vrai disciple de Jésus vivant à l'époque actuelle ; il le fait avec simplicité, comme s'il s'agissait d'une confidence personnelle. Ainsi la lecture de ce livre invite chaque lecteur à examiner sérieusement ses dispositions et à les mettre en harmonie avec la doctrine du Maître.

On fera lire ce livre par des chrétiens et par ceux qui ne le sont pas. On y puisera, comme à une source d'inspiration, pour y trouver des thèmes d'instructions bien adaptées sur le même sujet.

V. FARRONI. — **Il cantico del sacerdozio.** — In-8 de 254 p., 600 lire. — Rovigo, Istituto Padano di Arti Grafiche, 1952.

L'auteur, professeur dans un séminaire régional italien, définit dans une 1[re] Partie, la nature du sacerdoce catholique d'après les données de la foi (p. 11-35) ; dans la 2[e] il rappelle le rôle historique du prêtre dans l'œuvre de civilisation des peuples, dans la culture humaniste, artistique, scientifique du monde, puis dans les œuvres charitables et l'établissement de la justice sociale (p. 37-167) ; une 3[e] partie réfute les accusations dont le clergé est l'objet et la victime (p. 169-191) la 4[e] partie rappelle aux fidèles leurs devoirs envers le sacerdoce (p. 193-225). Suivent quelques appendices et les tables.

Les qualités principales de cet ouvrage sont une simple franchise, une information abondante avec bibliographie et d'assez nombreuses statistiques. Il s'adresse avant tout aux laïques, pour qui le sacerdoce reste trop souvent « un inconnu ». Les prêtres pourront y trouver des matériaux pour conférences et instructions. La documentation et la présentation sont italiennes ; mais les principes rappelés gardent partout leur valeur.

E. GARATTINI. — **Maria nella luce della famiglia.** — In-8 de 340 p. ; 700 lire. — Ibid., 1952.

Ce volume est un mois de Marie. Chaque jour un épisode de la vie de la sainte Vierge est médité. L'auteur en tire avec beaucoup d'à propos les leçons qui conviennent à la vie d'une famille chrétienne ; cette partie de l'exercice est la plus développée. Il termine par un exemple, emprunté ordinairement à la vie des saints ; puis il suggère une oraison jaculatoire et (sous le nom de *fioretto*) une pratique pieuse.

Il utilise très fréquemment les documents récents du magistère romain sur la famille, notamment des discours de S. S. Pie XII. A ce titre aussi, l'ouvrage sera précieux pour les prêtres de paroisse qui y trouveront, même hors du mois de Marie, de bons éléments pour des sermons.

Léon BONNET. — **O Vierge Marie ! Elévations sur les Litanies de la Sainte Vierge.** — In-8 de 312 p., 540 fr. (port, 45 fr.). — Paris, Bonne Presse, 1952.

Professeur de dogme et de spiritualité au Séminaire de Rodez, l'auteur, un sulpicien, a groupé dans ce livre cinquante méditations se rapportant à chacune des invocations des Litanies lorétaines.

Il propose à son lecteur de contempler, au hasard de leur mention dans les litanies, les *privilèges*, les *vertus* de Marie, son *rôle envers nous* et les différentes formes de son *culte*.

Dans tous les chapitres, c'est Marie qui parle. Le procédé est excellent pour fixer l'attention ; il a pourtant l'inconvénient de nous faire entendre Marie *citant* des auteurs récents, théologiens ou spirituels. Quant à la réponse, c'est à l'âme chrétienne qu'est laissé le soin de la trouver et de la formuler.

La doctrine est forte et saine. L'ouvrage servira avant tout pour la *méditation personnelle* des séminaristes et des prêtres, sans exclure religieuses et fidèles. On s'en inspirera soit pour en extraire les 30 sujets d'un mois de Marie doctrinal, soit pour y puiser d'intéressants sujets d'instruction. Sans être exclue totalement, la *lecture publique* nous semble devoir être réservée à des auditoires spécialement aptes à en profiter.

Charles de Foucauld intime. — In-8 de 176 p. — Paris, Edit. de la Colombe, 1952.

Dans ce volume, le R. P. Georges Gorrée, directeur des « Cahiers Charles de Foucauld » a rassemblé un grand nombre de pièces inédites, qui vont de l'acte de naissance au testament du P. de F. : lettres, notes des supérieurs hiérarchiques relative à la période militaire, etc. Il les a groupées sous quatre chefs : 1. De l'orphelin à l'officier ; — 2. Reconnaissance au Maroc ; — 3. Le Trappiste ; — 4. L'Apôtre du Sahara. C'est dans les deux dernières parties que se trouvent les documents ayant, pour la vie spirituelle du Père, un intérêt véritable. Les traits de sa physionomie morale et surnaturelle n'en sont pas modifiés pour l'essentiel, mais plutôt humanisés, en ce sens que le P. de Foucauld y montre à l'égard de sa famille et de ses amis, un attachement délicat et fort que ses écrits antérieurement publiés ne laissaient qu'à peine soupçonner. Il

est bon que les saints par leur exemple prouvent au monde que « rien de ce qui est noblement humain ne leur est étranger ».

P. 96, une erreur devra être corrigée. On y place la date de l'Ordination sacerdotale du Père au 8 août 1901. Elle eut lieu le 9 juin : cf. p. 159 et 163.

R. P. PLUS, S. J. — La paix intérieure. — In-12 de 164 p., 375 fr. — Bruges, Beyaert et Paris, Casterman, 1952.

Aux âmes « qui semblent écrasées par la vie, ou qui, trop repliée sur elles-mêmes, manquent de sérénité, quelques pages sur la paix intérieure pourront faire du bien ». C'est en ces termes que l'auteur définit le but et indique les destinataires de son œuvre. En dix chapitres, il traite de la nature et des origines de la paix, des ennemis qu'elle rencontre, des quatre moyens de l'acquérir qui sont le silence et la pratique des vertus théologales. Les deux derniers chapitres étudient la conduite adoptée par saint François de Sales pour essayer de pacifier Angélique Arnauld. Quatre textes relatifs au sujet traité rassemblés dans un court appendice et de nombreux traits et citations sont insérés dans le cours de l'ouvrage, écrit dans ce style aisé et vivant qui ont assuré le succès de l'auteur.

R. P. PERRET, O. P. — La vie sanctifiée. — In-12 de 208 p., 250 fr. — Paris, Apostolat de la Presse, 1951.

Chaque journée du chrétien doit être sanctifiée. L'auteur indique par quels moyens on peut y parvenir : prière du matin, oraison, messe, communion ou communion spirituelle, dévotion au Crucifix, à Marie, au Rosaire, lecture spirituelle, visite au S. Sacrement, prière du soir, insomnies, approches de la mort : ce sont là autant de chapitres. Ces sujets sont traités d'une façon doctrinale mais sans abstractions, pratique avec des conseils et des exemples bien adaptés, un peu oratoire en certaines pages.

Le but est d' « aider les chrétiens à croître en grâce et en sainteté ». Il y a là un utile programme de vie spirituelle pour les personnes vivant dans le monde et pour celles à qui une petite santé donne plus de loisirs. On y trouvera de bons sujets d'instructions ; on le conseillera pour la lecture spirituelle.

Abbé DUTIL. — Aux prêtres. Pour l'action. — In-8 de 96 p., 240 fr. — Secrétariat de la J.E.C.F., 19, rue Dareau. Paris-14e (C.C.P. : Abbé Dutil, 7008.70, Paris), 1951.

Ecrit par l'aumônier de la Jeunesse Etudiante Chrétienne Féminine (section Moderne et Technique), l'ouvrage s'adresse aux aumôniers de ce mouvement ; mais beaucoup de prêtres pourront l'utiliser. Car il contient des articles d'intérêt général, dus à NN. SS. Guerry et Ancel, à MM. Giraud, Tiberghien, Dermine. Le sujet d'étude proposé est « l'éducation du cœur » de l'adolescente et de la jeune fille. L'ouvrage est superbement édité.

H. TARDIF. — Christiani populi Sacramenta. — In-12 de 144 p. — Paris, Editions ouvrières, 1952.

Malgré son titre l'ouvrage est écrit en français ; il a pour sous-titre : « Etudes de pastorale sacramentaire ».

Du *Directoire pour la pastorale des sacrements* publié par l'épiscopat de France en 1951, il retient trois recommandations : les Sacrements doivent être l'objet d'une catéchèse pastorale ; ils n'auront leur efficacité durable que dans des groupements *communautaires* ouverts à l'égard de ceux qui n'en font pas encore partie : enseignement et groupements devront être solidement appuyés sur des principes *doctrinaux*. C'est à l'aspect communautaire que s'attache avant tout l'auteur.

Le moyen préconisé par lui pour procurer ce triple résultat est une explication, moins des cérémonies et des gestes, que des *prières* qui accompagnent l'administration des sacrements. Pour commenter ces textes vénérables, il s'appuie sur les passages bibliques auxquels ils font allusion et sur les explications, le plus souvent allégorisantes que les Pères en ont données.

Ce qui frappe tout d'abord le lecteur c'est la disproportion des développements : 30 p. pour le Baptême, contre une demie et un quart de page pour l'Extrême-Onction et pour le Mariage, alors que les prières qui accompagnent ces deux derniers sont, elles aussi, d'un riche contenu. Quand aux nombreuses allusions à l'Ancien Testament et aux explications des Pères, elles seront goûtées de ceux qui sont familiarisés avec ces récits et ces méthodes d'interprétation ; mais ne risquent-elles pas de décourager les autres ? Est-il bien exact que la formule « *Legem credendi statuat lex supplicandi* », attribuée sans référence suffisante, p. 10, à saint Augustin, soit de lui ? On la trouve en réalité dans un document important intitulé *Sedis Apostolicæ Auctoritates* et annexé à l'*Epist. XXI* de S. Célestin *ad episcopos Galliæ*, c. VIII (cf. *D.T.C.*, t. II, col. 2057).

En somme cet ouvrage part d'une idée fort juste, un peu moins neuve pourtant qu'on ne semble le croire. C'est un premier jet, qui provoquera la réflexion, suggèrera des pratiques, amorcera un enseignement et qui, remis sur le chantier, pourra aisément devenir un des meilleurs qu'aura suscité l'apostolat liturgique actuel.

Evangéliser (N° 34, janvier 1952) : Scoutisme et Sainteté. — In-16 de 192 p., 45 fr. belges. — Liège, « La Pensée Catholique » ; et Paris, Office Général du Livre.

Evangéliser se présente comme une « revue d'apostolat moderne ». Elle paraît tous les deux mois. Elle est dirigée par les religieux du couvent de la Sarte, à Huy (Belgique) et publiée à Liège par la firme *La Pensée Catholique*.

Du 27 au 29 décembre 1951 eurent lieu à Namur des « Journées d'études » groupant les aumôniers des Scouts de Belgique. Le fascicule d'*Evangéliser* de janvier 1952 a publié les rapports sur le thème « Scoutisme et sainteté » qui était celui du Congrès. Quatre évêques, quatre religieux, trois prêtres séculiers et trois laïcs y prirent la parole. Les 4 premières conférences définissent la sainteté, spécialement sacerdotale et apostolique. La notion du scoutisme et l'étude de ses rapports avec les membres du clergé furent confiés aux laïcs. Le scout peut être un chrétien : 1° authentique et 2° rayonnant, à condition de recevoir une bonne formation ; 3° à la meute ; 4° comme éclaireur ; 5° à la route ; il ne devra pas craindre de se nourrir de la Bible. Une dernière conférence montre que le guidisme peut lui aussi conduire la jeune fille vers la sainteté.

Par cette publication opportune, les « Journées de Namur » prolongeront leur influence en Belgique et l'étendront à tous les aumôniers scouts de langue française, auxquels nous ne saurions trop en recommander la lecture et la méditation.

Michel QUOIST. — La ville et l'homme. — In-8 de 296 p., avec 35 dessins ou graphiques dans le texte et 27 planches hors-texte, 1.500 fr. — Paris, Editions ouvrières, 1952.

L'auteur donne ici : 1° les résultats d'une enquête détaillée, faite par lui, sur les conditions d'existence des personnes humaines dans un quartier prolétarien de Rouen : c'est le corps du livre (p. 6-198) ; 2° il en

tire des conclusions pratiques sur les impératifs sociologiques qui résultent des faits et sur les conditions de l'apostolat dans des milieux de ce genre, conclusions qui s'adressent avant tout aux prêtres, et qui s'inspirent des vues directrices données par le cardinal Suhard (p 201-287).

L'enquête fut menée avec objectivité, patience, méthode ; elle a été facilitée par les pouvoirs publics et par les autorités religieuses. Mais l'auteur s'est documenté principalement par contacts directs, multiples et prolongés avec les habitants du quartier, examinant tous les détails de leur existence quotidienne, de leur travail, de leur logement, de leurs loisirs, de leurs besoins, de leur mentalité, etc. Cette 1re Partie intéressante en soi, surtout pour les Rouennais, servira de modèle à des études analogues faites en d'autres villes, ainsi que le remarque M. Le Bras dans la préface qu'il a donnée à l'ouvrage. Elle provoquera les réflexions, de portée générale, sur la nécessité de l'intervention des pouvoirs publics pour assainir physiquement et moralement ces « camps de concentration pour les pauvres » que recèlent nos grandes villes, et sur les formes auxquelles doit s'adapter le zèle pour que la Rédemption du Christ puisse s'étendre à toute cette masse confuse et mouvante d'âmes appelées, non moins que les autres, à la vie surnaturelle et au salut éternel.

Abbé G. COURTOIS. — **L'art d'élever les enfants d'aujourd'hui.** — In-8 carré de 272 p., 350 fr. — Editions Fleurus, 23-31, rue de Fleurus, Paris-6e

Malgré ce que son titre pourrait laisser supposer, ce livre n'a rien d'un traité à la fois savant et... ennuyeux. Ou plutôt la science s'y trouve, appuyée sur maintes constatations, mais elle est présentée sous forme de brefs conseils détachés les uns des autres, visant surtout au pratique, illustrés parfois d'exemples vécus. Il convient aux gens pressés, car sa lecture peut être aussi fragmentée que le peu de temps disponible l'exige. Il invite aussi à la réflexion, car chacun pourra y joindre le résultat de son expérience personnelle. La tâche des parents est belle ; elle est aussi difficile, l'auteur ne le dissimule pas. Mais ils sont en droit de compter sur les secours attachés par Dieu au mariage chrétien. L'espoir de la réussite leur est donc permis, lorsqu'ils auront apporté à la tâche l'effort dont ils sont capables. Telle est la conviction que cherche à leur inspirer ce livre, résolument optimiste.

---

1. **Nouveau manuel des Missionnaires diocésains du diocèse de Rouen.** — In-12 de 128 p. — Action Catholique rurale, 27, rue Cassette, Paris-6e.
2. Dom HADELIN. — **Le sacrifice du peuple de Dieu** — In-18 de 96 p. — Paris, Edit. du Levain, 1950.
3. G. COURTOIS. — **Mon livre de prière.** — In-24 de 318 p., 250 fr. — Paris, Editions Fleurus.

1. — Ce manuel est extrait d'un paroissien plus complet, intitulé « *Missel des dimanches et fêtes* ». Ce dernier convient aux chrétiens qui assistent habituellement à la messe dominicale et ont le goût de la prière liturgique. Le *Nouveau manuel* vise plutôt les chrétiens assez indifférents, dont la négligence vient surtout de ce qu'ils ne comprennent rien aux offices de l'Eglise. A ceux-ci, on offre un abrégé, qui contient l'Ordinaire de la Messe en français ; 3 messes du *Kyriale* et la messe de Du Mont, notées en clé de sol ; les Vêpres et Complies du dimanche, en latin (celui de la Vulgate) et en français ; quelques chants pour les saluts du St-Sacrement et une centaine de cantiques, non notés. Un supplément de 32 p. sert aux missionnaires pour faire participer les fidèles aux exercices et aux chants d'une mission. Cette édition soignée, très compacte et cependant très lisible, est le fruit de l'expérience : nous n'hésitons pas à la recommander à l'attention des paroisses de campagne surtout.

2. — Dom Hadelin Van Erck, qui a pris la charge de la paroisse d'Hay-les-Roses (Seine), a réussi à grouper, pour la prière de la messe, de nombreux fidèles, grâce à une adaptation ingénieuse qui donne un rôle au prêtre, à un lecteur et à l'assemblée. Le prêtre conserve le latin, auquel l'assemblée répond dans la même langue à la place du servant. Le lecteur a recours au français ; c'est dans cette langue que sont traduits tous les textes de l'Ordinaire de la messe, dans cette langue aussi que sont écrits tous les chants. Bien que ce procédé ne doive pas, sans autorisation spéciale, être admis pour la messe solennelle ni chantée, il y a la un essai qu'il est utile de connaître et dont on pourra s'inspirer.

3. — M. Courtois a réussi à faire tenir dans un seul opuscule tout ce qui peut être utile à la piété des enfants, garçons et filles, à partir de 9 ou 10 ans jusqu'à 15 ou 17 ans. Des prières quotidiennes ; des messes, soit dialoguées, soit traduites, soit mises en chœur parlé ; des traductions d'une partie du propre (oraison, épître, évangile, secrète et postcommunion) des dimanches et des fêtes principales ; des exercices pour la confession, pour la communion, pour la visite et l'Heure sainte, pour le rosaire, le chemin de la Croix, constituent une première partie (p. 7-246). Dans la seconde on trouve 75 cantiques (paroles seules) et 20 chants latins (avec traduction, sans musique) pour les Saluts du St-Sacrement. Tout cela est parfaitement mis à la portée de l'adolescent, qui sera charmé par une heureuse présentation typographique et d'assez nombreuses illustrations.

Luciana FRASSATI. — **Mon frère Pier-Giorgio. Les dernières heures.** — In-8 de 160 p., 435 fr. — Paris, Edit. du Conquistador, 1952.

Né en 1901, mort en 1925, Pierre-Georges Frassati est maintenant connu du monde entier qui salue en lui un modèle et déjà un patron de la jeunesse catholique moderne ; depuis 1932, son procès de béatification est ouvert à Rome. Il appartenait à une famille de la haute bourgeoisie de Turin : son père fut ambassadeur, sénateur, directeur du journal *La Stampa.* Aux labeurs de sa vie d'étudiant, il joignit le dévouement apostolique qui s'adressait non seulement à ses pairs, mais à tous les malheureux que rencontrait son inépuisable charité.

La maladie foudroyante qui l'emporta ne dura que six jours. Ce sont ces « dernières heures » que raconte avec sincérité et émotion sa sœur cadette Juliana. Il y fait preuve d'une volonté remarquablement énergique, d'une délicatesse surprenante pour ne pas alarmer son entourage et surtout d'un grand esprit de foi pour accueillir la souffrance et la mort comme les messagères de Dieu.

L'ouvrage eût gagné à être plus concis. Mais il n'est pas sûr que les nombreux admirateurs de Pierre-Georges soient de notre avis sur ce point. Qu'on leur donne donc ce livre tel qu'il est : il leur rappellera qu'une belle mort n'est que l'ultime fleur préparée par une belle vie.

VERLAGUET et RIGAL. — **Martyrologe... des prêtres du Rouergue exécutés... pendant la période révolutionnaire.** — In-12 de XX-557 p. — Rodez, Editions de la « Revue historique du Rouergue », 4, boul. d'Estournel, 1951.

L'ouvrage complet comprendra 2 volumes. Le 1er contiendra 162 *notices* sur des prêtres du Rouergue morts en déportation ou en réclusion. Le second, qui parait aujourd'hui le premier, reproduit d'après les archives du temps, les *dossiers* (instructions judiciaires,